TESTI LINGUISTICI · 16

ENRICO CAMPANILE

LA RICOSTRUZIONE DELLA CULTURA INDOEUROPEA

GIARDINI EDITORI
E STAMPATORI
IN PISA

TESTI LINGUISTICI

★

16.

TESTI LINGUISTICI

collana diretta da E. Campanile

★

Volumi pubblicati

1. *Nuovi materiali per la ricerca indoeuropeistica* (a cura di E. Campanile), 1981.
2. *I Celti d'Italia* (a cura di E. Campanile), 1981.
3. Enrico Campanile, *Studi di cultura celtica e indoeuropea*, 1981.
4. *Problemi di sostrato nelle lingue indoeuropee* (a cura di E. Campanile), 1983.
5. *Problemi di lingua e di cultura nel campo indoeuropeo* (a cura di E. Campanile), 1983.
6. Boris Oguibénine, *Essais sur la culture védique et indo-européenne*, 1985.
7. Heinrich Wagner, *Das Hethitische vom Standpunkte der typologischen Sprachgeographie*, 1985.
8. *Studi indoeuropei* (a cura di E. Campanile), 1985.
9. *Lingua e cultura degli Oschi* (a cura di E. Campanile), 1985.
10. Carlo Consani, *Persistenza dialettale e diffusione della κοινή a Cipro. Il caso di Kafizin*, 1986.
11. Maria Patrizia Bologna, *Ricerca etimologica e ricostruzione culturale. Alle origini della mitologia comparata*, 1988.
12. *Alle origini di Roma* (a cura di E. Campanile), 1988.
13. *Bilinguismo e biculturalismo nel mondo antico* (a cura di E. Campanile, G. R. Cardona e R. Lazzeroni), 1988.
14. Françoise Bader, *La langue des dieux, ou l'hermétisme des poètes indo-européens*, 1989.
15. Umberto Rapallo, *Metafore animali e mondo eroico nel «Cantare di Aneirin»*, 1989.
16. Enrico Campanile, *La ricostruzione della cultura indoeuropea*, 1990.
17. *Rapporti linguistici e culturali fra i popoli dell'Italia antica* (a cura di E. Campanile) (in preparazione).

La pubblicazione di questo volume è stata finanziata con fondi Min. P.I. (60%).

ENRICO CAMPANILE

LA RICOSTRUZIONE DELLA CULTURA INDOEUROPEA

GIARDINI EDITORI
E STAMPATORI
IN PISA

P569
.C360
1990

LIN

PROPRIETÀ RISERVATA
© COPYRIGHT MCMXC
GIARDINI EDITORI E STAMPATORI IN PISA
Agnano Pisano e *Pisa*

INDICE

Premessa 9
Questioni metodologiche 11
Funzioni del re e del poeta nella società indoeuropea 37
Il concetto di gloria nella società indoeuropea 87
Tecniche della ricostruzione culturale 114
I caratteri formali della poesia indoeuropea 142
Bibliografia 171
Indice degli autori citati 181
Indice dei passi citati 184
Indice degli argomenti 189

PREMESSA

Col presente lavoro ho inteso offrire un quadro delle strutture culturali e ideologiche della società indoeuropea e della metodologia che oggi è necessario seguire nella loro ricostruzione. È un quadro che al lettore esperto in questa problematica potrà giustamente apparire ancora provvisorio e lacunoso; ed io stesso, più di ogni altro, sono consapevole che l'argomento esige ulteriore studio, che porterà ad approfondire, ampliare e correggere ciò che in queste pagine ho scritto. Ma, d'altra parte, mi è parso opportuno esporre i miei punti di vista e i risultati che penso di avere conseguito, anche per dare il mio contributo a un dibattito che oggi appare quanto mai vivace e che è sintomo felicissimo di un rinato interesse per la linguistica storica.

Ai miei due figli, Domitilla e Silvio, dedico queste pagine.

Pisa, ottobre 1989.

QUESTIONI METODOLOGICHE

Lo studio della cultura indoeuropea rappresenta un ineliminabile momento d'indagine per ogni indoeuropeista realmente consapevole della natura storicistica della sua disciplina, la quale, dunque, non può proporsi come suo obiettivo ultimo la sola ricostruzione di strutture linguistiche ma, al di là di esse e per quanto le è fattualmente possibile, deve mirare al recupero e alla conoscenza dell'intera civiltà che costituisce materia della sua indagine. E, dato che ogni lingua implica l'esistenza di una cultura (della quale essa è non solo costituente essenziale ma, in qualche modo, anche specchio complessivo), allora, in assenza di ogni altra testimonianza (anche se su questo punto dovremo ritornare più avanti), è fatale che l'indoeuropeistica sia il solo strumento a nostra disposizione, se vogliamo recuperare quel significativo e caratterizzante elemento della storia predocumentaria (ma anche postdocumentaria) delle genti indoeuropee che è costituito dalla loro cultura, sia come insieme di dati che come analisi delle strutture in cui essi si organizzavano.

La storia che in questo modo verremo a ricostruire, non sarà, dunque, una storia di accadimenti: essa, come ogni storia della cultura, sarà una storia «interna», che non c'informa su conquiste e battaglie (anche se contatti con altri popoli possono talora apparire sullo sfondo) ma, piuttosto, ci fa conoscere le tradizioni, i costumi, la fede, la poesia, le illusioni e le esigenze di un popolo. È una storia, dunque, di lunga durata, nel senso che riporta alla luce non singoli avvenimenti epocali, bensì una visione della realtà e una serie di atteggiamenti coerenti con essa, che erano così profondamente radicati nella società indoeuropea da sopravvivere, almeno in parte, ancora nelle singole culture che da essa traggono origine. E, poiché l'obiettivo del presente lavoro sta unicamente nella ricostruzione di una cultura e non nella sua valutazione a confronto con altre culture, resta totalmente fuori dal nostro interesse la questione se singoli tratti della cultura indoeuropea possano o no ritrovarsi anche presso popolazioni non indoeuropee (si pensi a questo proposito, alle varie polemiche in cui il Dumézil s'impegnò per dimostrare che l'ideologia tripartita era propria esclusivamente della cultura indoeuropea); in questo modo potremo anche evitare che la nostra indagine dal terreno culturale scivoli in quello dei primati razziali.

L'ipotesi che la cultura indoeuropea si possa ricostruire attraverso l'analisi linguistica, è viva e operante fino dalla metà del secolo scorso, quando A. Kuhn (1845) tentò una ricostruzione della società indoeuropea e (1853) per primo riportò alla luce una formula della poesia indoeuropea. Non è ovviamente nostra intenzione scrivere qui la storia di questa linea di ricerca e ripetere cose che, almeno nei tratti essenziali, sono perfettamente note, anche se una dettagliata e documentata storia degli studi

sulla cultura indoeuropea rappresenta tuttora una non soddisfatta esigenza della nostra disciplina (molto di utile da questo punto di vista, comunque, già si può trovare nel magistrale libro di R. Schmitt, 1967, sulla lingua poetica indoeuropea e in un recente saggio di M. P. Bologna, 1988). Ciò, piuttosto, che dobbiamo sottolineare, è il fatto che troppo spesso i rapporti tra lingua e cultura sono stati visti in maniera meccanica e semplificante, muovendo dalla premessa, generalmente sottaciuta, che l'esistenza di un ricostruito lessema indoeuropeo garantisse adeguatamente l'esistenza del corrispondente denotato in seno alla cultura indoeuropea: è, in realtà, un evidente errore metodologico che ridurrebbe ogni descrizione o storia della cultura a mera silloge di glossari.

A questa metodologia, infatti, si debbono avanzare due obiezioni. La prima, di ordine fattuale, è che in ogni lingua si possono identificare lessemi che non hanno contropartita reale nel campo di quella cultura: da questo punto di vista è sempre valido e istruttivo il caso delle lingue slave, che possiedono tutte il lessema per «elefante», anche se nessun elefante mai mise piede in suolo slavo (cf. Kronasser 1961). Con questo metodo, cioè, si rischia facilmente di attribuire alla cultura indoeuropea anche elementi che essa mai possedette.

Molto più rilevante, comunque, è dal nostro punto di vista una seconda obiezione: il prodotto ultimo della ricostruzione linguistica è semplicemente una parola, mentre ciò che noi vorremmo conoscere, è la complessa realtà storica e sociale che si cela dietro di essa. Ma poiché nella prassi ricostruttiva al significante ricostruito viene affiancato anche un significato (che, in realtà, spesso è solo una sbiadita e generica ipotesi semantica), allora è estremamente facile che chi lavora su lessemi indoeuropei, scambi questi significati con ciò di cui andava alla ricerca, mentre è chiaro che in questo modo si trasforma un'ipotesi semantica in un dato ben definito, non bisognoso di ulteriore specificazione e, quindi, immediatamente utilizzabile, ovvero (il che, forse, è ancora peggio) si attribuiscono tacitamente a quell'ipotesi quei contenuti reali che la personale esperienza del ricercatore giudica naturali. Ma in questo modo si ricostruisce più la cultura del ricercatore che quella degli Indoeuropei.

Il soggettivismo in buona fede costituisce un pericolo costante nel nostro campo d'indagini e può palesarsi ugualmente dannoso sia alla storia della cultura ricostruita attraverso l'analisi linguistica che ad una ricostruzione linguistica attenta a considerazioni di ordine culturale. Vorremmo qui darne un paio d'esempi.

Alla fine del secolo scorso un fine e intelligente studioso, J. Darmesteter (1883), fu colpito dal fatto che ved. *nāma*, av. *nāman-* e lat. *nomen* (cui tutti era pacificamente attribuito il valore di «nome») in alcuni contesti significassero effettivamente «nome», ma in altri fossero piuttosto da intendersi come «persona, essere, razza, essenza (e simili)». Da questa duplicità di significati egli dedusse che in realtà noi ci troviamo innanzi a

un'originaria coppia di omofoni: l'uno («nome») proverrebbe dalla radice **gnâ-* «conoscere», l'altro («persona, etc.») dalla radice **gan-* «generare» (oggi scriveremmo, piuttosto, **ǵenH*$_3$- e, rispettivamente, **ǵenH*$_1$-).

Dal nostro punto di vista moderno questa scissione può apparire ragionevole e ben fondata, giacché «nome» e «persona» non sono per noi concetti sovrapponibili: il nome è nella nostra cultura una mera etichetta a fini d'identificazione (e, dunque, in connessione a «conoscere») laddove «persona» e più ancora «razza» implicano una componente biologica che giustificherebbe un'etimologia da «generare». Ma in età più antica le cose stavano assai diversamente e un rimando ad alcuni testi arcaici ci darà un quadro adeguato di questa diversità nelle strutture concettuali.

Nel RgVeda il nome è visto come l'elemento essenziale e fondamentale di ogni individuo; attraverso il nome si può operare su tutti gli aspetti della sua personalità e ad esso sono legate la sua esistenza e la sua stessa identità. Qui vorremmo riportare due passi che sono particolarmente illuminanti da questo punto di vista.

In RV 10, 55, 2 si legge:

> mahát tán nắma gúhyam puruspṛ́g
> yéna bhūtáṃ janáyo yéna bhávyam

«Questo è il grande, molto desiderato nome segreto mediante cui tu hai creato tutto ciò che esiste ed è esistito» (il nome segreto di una persona era il suo nome autentico, in contrapposizione a quello usato pubblicamente, cf. Sani 1981).

Lo stesso concetto ritorna in RV 10, 54, 4:

> catvắri te asuryàṇi nắma
> ádābhyāni mahiṣásya santi
> tvám aṅgá tắni víśvāni vitse
> yébhiḥ kármāṇi maghavañ cakártha

«Quattro, o possente, sono i tuoi nomi divini; tu solo li conosci tutti e mediante essi tu, o generoso, hai compiuto le tue azioni».

Si dovrà notare che in questi passi (e altri ancora se ne potrebbero addurre) si parla di nomi mediante i quali (o grazie ai quali) il dio ha fatto qualcosa: il nome, cioè, è concepito come lo strumento essenziale del suo agire, come l'essenza intima che permette al dio di operare.

Questa funzione essenziale e, insieme, operativa del nome trova conferma in altri passi vedici che mostrano come il nome rappresenti il principio per cui ogni essere è (o diviene) ciò che è: RV 9, 96, 16:

> svāyudháḥ sotṛ́bhiḥ puyámāno
> 'bhy àrṣa gúhyaṃ cáru nắma

«Bene armato, chiarificato dagli spremitori, scorri (o Soma) verso il tuo dolce nome segreto». In altre parole: la bevanda in tanto diviene Soma,

in quanto perviene al suo autentico nome; qui il raggiungimento del nome è, di fatto, il raggiungimento finale della sua essenza.

Ancora più chiaro è RV 1, 185, 1:

> víśvaṃ tmánā bibhṛto yád dha nā́ma

Il Renou (1966, 117) preferì non dare una traduzione letterale di questo verso e scrisse:«(Ciel et Terre) portent d'eux mêmes tout ce qui (a) un nom»; ma il poeta vedico, al contrario, aveva detto: «(Cielo e Terra) portano di per sé tutto ciò che *è* nome». Il nome, dunque, è ciò che produce e sostiene l'esistenza, sì che ogni essere esistente non è, in sostanza, altro che il proprio nome.

Tutto ciò ci permette, fra l'altro, di comprendere perché nella lingua della liturgia l'oggetto della preghiera talvolta sia non il dio, bensì il suo nome. Si veda, per esempio, RV 10, 63, 2:

> víśvā hí vo namasyā̀ni vándyā
> nā́māni devā utá yajñíyāni vaḥ

«In verità, tutti i vostri nomi, o dei, sono degni d'onore, degni di lode, degni di preghiera». Il nome, dunque, è l'essenza stessa del dio.

Più avanti avremo occasione di vedere i riflessi di questa concezione anche presso altre culture indoeuropee (il che è importante, in quanto prova che non si tratta di una innovazione culturale vedica ma di un'eredità indoeuropea); già a questo punto, comunque, è evidente l'errore metodologico del Darmesteter, che applicò a un dato linguistico-culturale antichissimo quei valori e quelle distinzioni che apparivano ovvi alla sua mentalità di moderno studioso occidentale.

Una metodologia inadeguata portò il Darmesteter a un risultato erroneo; in altri casi, invece, si può arrivare a risultati formalmente non erronei quanto, piuttosto, illusori, i quali ci danno il piacere di una conquista che, in realtà, non esiste.

In un articolo significativamente intitolato *Über die älteste Geschichte der indogermanischen Völker* il Kuhn (1845 = 1850) tracciò attraverso l'analisi comparativa di vari lessemi un primo quadro della società indoeuropea in tutte le sue componenti essenziali: agricultura, allevamento del bestiame, famiglia, organizzazione statale. Per quanto concerne quest'ultimo punto, egli vide che al vertice dello stato vi era un personaggio chiamato *rājā* in vedico, *rex* in latino, *rīx* in celtico, cioè «re». Stabilito questo fatto, egli esamina ancora qualche altra denominazione monoglottica del re, come ved. *-pa-* (che, però, è in realtà una denominazione metaforica, in quanto propriamente designa il pastore) e av. *xšaθra-*; e qui ha termine la sua indagine sul re indoeuropeo, quasi fosse stato detto tutto ciò che era possibile dire, e l'autore passa a trattare la questione del *paterfamilias*.

In questo modo, però, non ci è stato detto nulla sulla realtà del re

indoeuropeo, ma siamo stati solo informati sull'esistenza di un titolo (o, eventualmente, di più titoli).

È chiaro, invece, che altre e ben più sostanziali domande avrebbero dovuto trovare una risposta, e cioè, per esempio, quali funzioni il re esercitasse nella società indoeuropea, se fosse una figura di carattere sacrale o militare, come venisse scelto, quali doveri avesse nei confronti della sua gente etc. Ma il Kuhn non si pose queste domande non solo per il carattere pionieristico e ancora sperimentale della sua ricerca ma, forse, anche per una ragione ben più basilare: sono domande che né gli potevano venire suggerite dal metodo lessicalistico da lui seguìto né potevano trovare una risposta attraverso quel metodo.

Ci pare, quindi, necessario seguire un altro cammino e non identificare ingenuamente il metodo comparativo (che per la linguistica storica rappresenta un'acquisizione perenne) con la comparazione lessicale. In altre parole, ciò che noi qui dobbiamo trarre a confronto, non saranno più i singoli lessemi, bensì i testi: se i contenuti dei testi di più culture indoeuropee coincidono tra loro, noi ne dedurremo che questi contenuti sono eredità della cultura indoeuropea, ammesso che non esistano argomenti tali da farci ritenere che si tratti di creazioni parallele o di prestiti dall'una all'altra cultura.

Ciò non significa ovviamente che noi dobbiamo limitarci esclusivamente a comparazioni testuali; al contrario, potremo liberamente ricorrere anche a comparazioni lessicali, ma in forma diversa da quella tradizionale, che mira alla ricostruzione di un lessema indoeuropeo: poiché siamo interessati a questioni di contenuto, noi trarremo a confronto elementi linguistici che presentano contenuti identici (indipendentemente dalla loro forma linguistica) e consentono, quindi, la ricostruzione di un dato culturale indoeuropeo.

Vorremmo dare a questo punto un esempio minimo di tale procedimento.

È noto che la tarda cultura indoeuropea conosceva l'uso del carro da guerra, su cui trovavano posto l'auriga e il guerriero. Il nostro piccolo interrogativo è il seguente: è oggi possibile stabilire quale fosse la loro reciproca collocazione sul carro (ammesso, naturalmente, che ve ne fosse una fissa e tradizionale e che tutto non fosse lasciato al caso o alla scelta individuale)?

Per quanto riguarda il mondo vedico, un dato sicuro ci è offerto da un passo atharvavedico (8, 8, 23):

> saṃvatsaró ráthaḥ parivatsaró
> rathopasthó virā́d iṣā́gnī rathamukhám
> índraḥ savyaṣṭhā́ś candrámāḥ sā́rathiḥ

«L'anno è il carro, l'anno completo è la copertura, la *virāj* è il timone, Agni è l'entrata, Indra è quello che sta a sinistra (= il guerriero), la luna è l'auriga».

Il passo è doppiamente importante, non solo perché ci mostra come l'auriga e il guerriero si disponevano sul carro, ma anche perché ci garantisce che si trattava di una disposizione tradizionale e immutabile: in caso opposto la perifrasi «quello che sta a sinistra» = «guerriero» sarebbe stata impossibile.

All'altra estremità del mondo indoeuropeo i Celti furono il popolo presso cui si conservò più a lungo questo arcaicissimo strumento di guerra: ancora nel I° sec. a.C., quando Cesare sbarcò in Britannia, il re Cassivellauno fu in grado di schierare contro di lui una massa ingentissima di carri da guerra:

> Cassivellaunus (...) omni deposita spe contentionis, dimissis amplioribus copiis, *milibus circiter iv* essedariorum relictis itinera nostra servabat paulumque ex via excedebat locisque impeditis ac silvestribus sese occultabat atque iis regionibus, quibus nos iter facturos cognoverat, pecora atque homines ex agris in silvas compellebat et, cum equitatus noster liberius praedandi vastandique causa se in agros eiecerat, omnibus viis semitisque essedarios ex silvis emittebat et magno cum periculo nostrorum equitum cum illis confligebat atque hoc metu latius vagari prohibebat (Caes. *B.G.* 5, 19).

Si noterà che Cassivellauno, disponendo di circa 4.000 «carristi», era in grado di mettere in campo 2.000 carri da guerra.

Per quanto riguarda i Celti del Continente e della Britannia, le fonti a nostra disposizione non ci offrono, purtroppo, materiali utili a risolvere il nostro problema; ce ne dà, però, la letteratura irlandese.

Dal momento che, almeno finora, gli scavi archeologici non hanno riportato alla luce relitti di carri da guerra irlandesi, vi è incertezza tra gli studiosi (cf. Piggott 1986) se mai gli Irlandesi li abbiano realmente utilizzati. È certo, comunque, che essi sono bene attestati non solo nelle saghe, ma già nella più antica poesia eulogistica (cf. Campanile 1988, nr. 20), sì che non può affatto escludersi che essi rappresentino un prezioso relitto culturale risalente all'epoca in cui i Celti non avevano ancora raggiunto l'isola.

La lessicografia irlandese ci ha fortunatamente tramandato le denominazioni indigene dei posti tenuti sul carro da guerra dall'auriga (*arae*) e dal guerriero (*eirr*): sono, rispettivamente, *faitse* e *fochlu*; ed esse ci porgono l'informazione che cercavamo, in quanto l'una significa «la destra», l'altra «la sinistra».

Questi elementi vengono a contraddire un punto su cui archeologi e linguisti sono (o erano) perfettamente d'accordo: sul carro da guerra irlandese l'auriga e il guerriero non sarebbero stati fianco a fianco, bensì il guerriero davanti e l'auriga alle sue spalle. I linguisti giustificano questa affermazione con etimologie (cf. Pedersen 1909, 247 e O'Brien 1956, 170) che, però, a noi sembrano errate o imprecise (cf. Campanile 1989), e gli archeologi, da parte loro, osservano che la posizione anteriore era quella che permetteva al guerriero di combattere più comodamente e con più ampio raggio d'azione (il lettore potrà vedere in Sayers 1984 un disegno

del carro da guerra irlandese con auriga e guerriero collocati come vorrebbe la communis opinio).

In realtà, sia i linguisti che gli archeologi in questo caso sono vittime di un falso presupposto: essi ritengono che il guerriero combattesse stando sul carro, laddove questo veniva usato solo per spostarsi rapidamente, alla ricerca del punto più favorevole allo scontro; ma quando era venuto il momento di combattere, allora il guerriero, dopo avere tutto al più scagliato un giavellotto dal carro, ne discendeva e combatteva da fante, mentre l'auriga restava nei paraggi, pronto a riprenderlo o per inseguire il nemico in fuga o per metterlo in salvo.

Di questa tattica, su cui concordano tutte le fonti classiche, dà una descrizione anche Cesare (*B.G.* 5, 16):

> Intellectum est nostros propter gravitatem armorum, quod neque insequi cedentes possent neque ab signis discedere auderent, minus aptos esse ad huius generis hostem, equites autem magno cum periculo dimicare, propterea quod illi etiam consulto plerumque cederent et, cum paulum ab legionibus nostros removissent, ex essedis desilirent et pedibus dispari proelio contenderent.

Se, dunque, la tattica militare dei Celti non richiedeva affatto che l'auriga e il guerriero stessero l'uno dietro l'altro e se, inoltre, le stesse denominazioni irlandesi dei loro posti implicano che essi fossero fianco a fianco, allora dovremo rinunciare alle etimologie che presuppongono una posizione mai esistita e proporre per «auriga» e «guerriero» nuove etimologie che siano coerenti (o, almeno, non in contrasto) con i fatti sopra stabiliti. Riporteremo, dunque, *eirr* «guerriero» a **en-ret-s* «attaccante, combattente» (cf. *inreith* «attacca, aggredisce») e *arae* «auriga» ad **are-sed-s* «colui che attende» (cf. *arasissedar* «sta fermo, aspetta»). In questo modo non solo abbiamo dato una risposta al nostro piccolo problema culturale, ma stabiliamo anche due etimologie ben coerenti con i dati culturali.

Naturalmente, una volta individuata la situazione indoeuropea, l'indagine potrebbe allargarsi, alla ricerca di ulteriori riflessi in singole culture o anche di eventuali precisazioni. Qui ci limiteremo a trarre in discussione ancora un paio di dati.

Fra le denominazioni vediche dell'auriga (cf. Sparreboom 1985) compare *sthātṛ-*; si veda, per esempio, RV 8, 24, 17:

> índra sthātar hariṇām
> nákiṣ ṭe pūrvyástutim
> úd anaṃśa śávasā ná bhandánā

«Indra, auriga di cavalli, nessuno ha raggiunto la tua lode altissima e la tua gloria e il suo splendore».

Dal punto di vista etimologico *sthātṛ-* (in quanto *nomen agentis* di *sthā-*) doveva in origine valere «colui che sta fermo» ed è, quindi, evidente la sua perfetta identità concettuale con l'ant. irl. *arae* «colui che attende»; ma ciò implica di necessità che la tecnica militare (pre)vedica fosse identi-

ca a quella celtica e che entrambe riflettano una tecnica ancora più antica: quella indoeuropea.

Una conferma ulteriore ne viene dalla denominazione omerica del guerriero: παρα(ι)βάτης «colui che marcia a fianco»: in questo caso il guerriero è, per così dire, fotografato nel momento in cui, già disceso dal carro, marcia ancora al fianco di esso e dell'auriga, prima di lanciarsi all'attacco. È significativo che lo stesso termine ricorra in Plutarco (*Aem.* 12) per designare la fanteria leggera che combatteva a fianco della cavalleria.

Possiamo, dunque, raccogliere l'insieme di questi dati nel seguente schema:

Auriga:	Guerriero:
ant. irl. «colui che attende»	ant. irl. «l'attaccante»
ved. «colui che sta fermo»	gr. «colui che marcia a fianco».

La comparazione lessicale, intesa come comparazione dei contenuti culturali inerenti ai lessemi, ci ha permesso così di ricostruire non solo la reciproca posizione dell'auriga e del guerriero sul carro da guerra, ma anche la relativa tecnica di combattimento.

Questa acquisizione, fra l'altro, ci permette anche di valutare adeguatamente in quale misura nelle culture che avevano abbandonato l'uso del carro da guerra si fosse mantenuto vivo e preciso il ricordo della relativa tecnica.

Nelle pagine che precedono, abbiamo alluso al fatto che il carro da guerra appare anche nella poesia eulogistica irlandese: ci riferiamo al frammento di un testo in onore dei discendenti di Cú Chorbb (Campanile 1988, nr. 20):

Nia Corbb, Corbmacc, Cairpre caíne airt Ara, oirt airgtib,
ocus Messincorbb, cóem eirr, arachliched cairptib

«Nia Corbb, Corbmacc, Ara Cairpre, nobile orso che uccideva nei saccheggi, e Messincorbb, gentile guerriero che con i carri teneva lontani (i nemici)».

Qui si avverte subito qualcosa di improprio, perché il carro da guerra solo in senso molto metaforico poteva servire a tenere lontano i nemici: si ha, piuttosto, l'impressione che il poeta volesse ricordare un lontano e celebrato strumento di guerra, ma non ne conoscesse più bene le tecniche d'uso. Tale ipotesi non ha nulla di sorprendente, giacché lo stesso avviene in Omero.

È stato, infatti, già più volte rilevato dai grecisti (p.e. Delebecque 1951, 69) che Omero non conosceva per diretta esperienza il carro da guerra (ai suoi tempi ormai caduto d'uso), cosicché nella sua narrazione s'incontrano passi fedeli ad una tradizione antica che correttamente descriveva l'uso del carro da guerra, ma anche passi che si allontanano da

essa e perfino passi che attribuiscono al carro comportamenti e possibilità propri solo della cavalleria, come quando Patroclo salta col suo carro un fossato (Π 380).

Tutto ciò è vero; tanto più notevole, dunque, è il fatto che il confronto di pochi dati lessicali ci permetta di ricostruire con precisione una prassi predocumentaria che già agli albori delle singole tradizioni appare in forte regresso e, in alcune aree, esclusivamente confinata nell'ambito letterario.

L'esempio ora dato ci mostra quale aiuto possa venire alla ricostruzione culturale da una comparazione lessicale rettamente praticata; non vi è dubbio, però, a nostro parere, che uno strumento ben più possente sia costituito, come dicevamo, dalla comparazione testuale, di cui, del resto, quella lessicale probabilmente costituisce solo una sottospecie.

La metodologia dei confronti testuali, nella sostanza, non è diversa da quella con cui si procede alla ricostruzione di un qualsiasi elemento linguistico indoeuropeo, salvo il fatto che i dati addotti in comparazione non sono elementi linguistici di singole lingue, ma elementi culturali di singole culture. E che questo genere di ricerca sia di competenza propria dell'indoeuropeista, nasce, dunque, non dal fatto banale e contingente che solo l'indoeuropeista è in grado di dominare i difficili ed eterogenei materiali da utilizzarsi ma, ben più fondatamente, proprio da questa identità metodologica.

La natura stessa di questo tipo d'indagine, io credo, non permetterà mai allo studioso di procedere in maniera sistematica ed esaustiva. Qui, infatti, avrebbe poco senso parlare di raccolta completa dei materiali che, pure, in una corretta prassi scientifica è, o almeno dovrebbe essere, la premessa di ogni ricerca, dal momento che in questo campo i materiali sono rappresentati dall'insieme di tutte le letterature indoeuropee (sia scritte che orali) e – perché no? – anche da quelle letterature non indoeuropee che in qualche modo riflettano o abbiano recepito elementi culturali indoeuropei. Temo, inoltre, che nemmeno un gigantesco sforzo d'informatizzazione potrebbe servire a renderci disponibili tutti i materiali per la ricostruzione di un certo elemento culturale (e meno che mai tutti i materiali per la ricostruzione di tutti i possibili elementi culturali), giacché la comparazione richiede l'identità contenutistica degli elementi presi in esame, laddove questa non implica affatto identità né lessicale né etimologica.

In attesa, perciò, di tecniche così raffinate da superare queste difficoltà, lo strumento essenziale resta nella persona del ricercatore, che da molteplici esperienze dirette con i più vari testi, individuerà uno specifico dato comune a più di essi, lo valuterà sulla base di considerazioni non solo testuali ma anche contestuali nel senso più lato del termine (archeologiche, storiche, religiose etc.) e, dopo averne constatato l'identità sostanziale pur nella diversità delle singole culture, arriverà a proiettarlo in una

fase più antica, inquadrandolo adeguatamente fra gli altri dati parimenti ricostruiti.

Come possa svolgersi una ricerca di questo genere, vorremmo mostrarlo attraverso un concreto esempio (che, per altro, non vuole affatto essere considerato esemplare).

In testi letterari dell'antico e del medio irlandese c'imbattiamo facilmente in prìncipi ed eroi che in particolari circostanze sono caratterizzati da un fenomeno sovrumano: un raggio o un'aureola di luce (o di fiamma) posa sulla loro testa o promana da essa.

La più comune denominazione indigena di questa luce prodigiosa è *lúan láith* che volentieri viene intesa come «luna del guerriero» (cf. Thurneysen 1921, 130); e già a questo punto lo studioso rischia d'imboccare una strada sbagliata, giacché è dimostrabile che né in età predocumentaria né nei testi più antichi *lúan* mai designò la luna.

Per quanto concerne la sua etimologia, *lúan* è da riportarsi a **louksno-* «luminoso» (e, come sostantivo, «luminosità, oggetto luminoso»), un termine che assume il nuovo significato di «luna» solo in alcune lingue e attraverso sviluppi reciprocamente indipendenti (cf. lat. *luna*, ant. sl. *luna*). È questo nuovo valore ipotizzabile anche nel nostro caso?

Secondo i dati di *Contr.* L, 223 *lúan* potrebbe designare la luna, oltre che nel sintagma in discussione, anche in alcuni passi testuali ove «luna» sarebbe preferibile all'usuale valore di «luminosità»; ma è facile vedere che questa ipotesi esegetica non ha fondamento e che ovunque deve essere conservato – o, almeno, può essere conservato senza difficoltà – il consueto significato «luce, luminosità, chiarore». I passi in questione sono:

(i) Gwynn 1913, 460, 1 ss.:

> Loch nÉrne, ard a oscur,
> ba lind garg cen glan-fostud,
> diar' thadbain a thescul túaid
> i fescur fagmair find-lúain

«Loch Érne (alto il suo salto) era uno stagno turbolento senza luminosa tranquillità, quando primamente mostrò nel nord le sue acque agitate in uno splendente (*find-lúain*) tramonto d'autunno».

(ii) Gwynn 1913, 462, 33 s.:

> Cath Fairgge, fedil in fúaim,
> cath sléibe Femin find-lúain

«La battaglia di Fairge (imperituro sarà questo nome), la battaglia della splendente Montagna delle Femmine» (cf. Ó Briain 1923).

In entrambi questi passi (che appartengono a un medesimo testo) è evidente che non vi è alcuna ragione per intendere il composto *find-lúan* come «dalla bianca luna»: si tratta in entrambi i casi di un mero *epithetum ornans* che comporta non un riferimento a qualcosa di concreto, ma solo un'allusione alla fama di ciò di cui si parla.

(iii) Il composto *samluan* ricorre una volta nell'*Immacallam in dá thuarad* (Stokes 1905, p. 28):

> Ceist, a gillai forcetail, cisi chonar dollodsu?
> RESPONDIT NÉDE:
> ni ansa: for clar find fessa,
> for ul tréith
> for fidrad n-ais,
> for drumni daim inn air,
> for soilsi samluain (etc.).

«Domanda: quale è la via per cui sei venuto, o apprendista?
Risposta: per la bianca piana della scienza, lungo la barba di un re, per il bosco del tempo, sul dietro di un bove da aratura, sullo splendore di un *samlúan*».

L'ipotesi che *samlúan* valga «luna d'estate» dovrebbe trovare conforto nell'esistenza dell'antonimo *samgrían* «sole d'estate»; ma tale confronto è decisamente illusorio, in quanto *samgrían* è usato come epiteto della Madonna (dunque: «bella e splendente come il sole d'estate»), laddove *samlúan* è attestato in un contesto volutamente criptico in cui non v'è alcuna necessità di un riferimento alla luna.

(iv) In realtà, l'unico forte argomento a favore di *lúan* = «luna» parrebbe stare nel nome irlandese del lunedì, *dia lúain*, che dipende chiaramente dal lat. *lunae dies*. Ma la retta interpretazione di *dia lúain* è già in Pedersen (1909, 207): «Ir. *dia lúain* 'Montag' ist an einheimische Wörter angeschlossen oder vielleicht ein einheimisches Wort, das an die Stelle des ähnlich klingenden lat. Lehnwortes getreten ist». (Aggiungerei solo che, a differenza di quanto riteneva il Pedersen, lo stesso fenomeno deve essere avvenuto anche a proposito del cimr. *dydd llun*, giacché *llun*, attestato nel significato di «forma, aspetto, buona condizione» fino dai testi delle origini, appare come «luna» solo nel sec. XVIII). Solo tardi, dunque, e attraverso una (erronea) riflessione etimologica si venne ad attribuire a *lúan* il valore di «luna», quale oggi appare, per esempio, in *luanlus* «moon-wort» o in *luanchad* «eclissi di luna»; ma in età antica questo significato è assente e *lúan láith*, quindi, può essere inteso solo come «splendore del guerriero».

Questo prodigioso alone può palesarsi sopratutto nel momento cruciale dello scontro, anche se talvolta si ha l'impressione che costituisca un dato connaturato alla figura di un eroe; prendiamo il caso di Cú Chulainn.

La mirabile luce appare prima della battaglia: «Il *lúan láith* si è innalzato dalla sua fronte, lungo e largo come la cote di un giovane guerriero» (*atracht in lónd láith asa étun comba sithethir remithir áirnem n-ócláig*,

O'Rahilly 1967, r. 2289 s.); ma appare anche nella visione che di Cú Chulainn ha la profetessa Feidelm:

> atchíu fer find firfes chless
> co lín chret ima cháemcnes,
> lond láith i n-airthiur a chind,
> óenach búada ina thilchind (ib. r. 234 ss.).

«Io vedo un giovane che compirà imprese d'armi, con molte ferite nella sua carne gentile. Lo *splendore del guerriero* è sul suo ciglio e la sua fronte è sede di molte virtù». Altre apparizioni di questa luce si hanno, per esempio, a proposito di Lóegaire e Conall Cernach (Henderson 1899, 31 s.), di Find mac Cumall (Gwynn 1924, 42 s.) etc.

lúan láith non è, comunque, l'unica denominazione di questo prodigio; altre ancora se ne hanno, come *lúan láeich* «splendore del combattente» e, estremamente importante ai nostri fini, *én gaile* «uccello del furore guerriero». Su questo punto, infatti, dovremo ritornare fra poco.

In generale, si deve rilevare che nelle varie descrizioni di questo fenomeno vi è una notevole incoerenza: questa luce talvolta riguarda la nuca dell'eroe, talvolta la fronte, talvolta addirittura il ciglio; talvolta ne promana, talvolta sta immobile sulla sua testa. L'unico dato chiaro e costante è la correlazione fra essa e l'eroe o nel momento della battaglia o per sottolineare che egli è votato a un grandioso destino. Da questo punto di vista ha poca rilevanza l'osservazione della Sjoestedt-Jonval (1936), secondo cui il *lúan láith* spesso appare in testi tardi o in passi interpolati, giacché l'arcaicità di un elemento culturale non è semplice funzione dell'antichità delle sue attestazioni. Anzi, restando in una problematica monoglottica, si potrebbe obiettare che l'arcaicità dell'elemento è suggerita proprio dalla maniera incoerente e funzionalmente inutile in cui è utilizzato. Ma il punto sostanziale è un altro: il *lúan láith*, che non trova spiegazione all'interno stesso della cultura irlandese, ha precisi termini di paragone in altre culture indoeuropee, il che dimostra e la sua indoeuropeicità e, a fortiori, la sua primeva arcaicità anche in area irlandese.

Cominciamo con Roma. Trattando dell'età regia, Livio (1,39) ci ha tramandato il ricordo di un miracoloso fuoco che arse sulla testa di un bambino destinato a un grande destino:

> Eo tempore in regia prodigium visu eventuque mirabile fuit: puero dormienti, cui Servio Tullio fuit nomen, caput arsisse ferunt multorum in conspectu. plurimo igitur clamore inde ad tantae rei miraculum orto excitos reges, et, cum quidam familiarium aquam ad restinguendum ferret, ab regina retentum, sedatoque eam tumultu moveri vetuisse puerum, donec sua sponte experrectus esset. mox cum somno et flammam abisse. tum abducto in secretum viro Tanaquil 'viden tu puerum hunc' inquit, 'quem tam humili cultu educamus? scire licet hunc lumen quondam rebus nostris dubiis futurum praesidiumque regiae adflictae'.

Quel bambino addormentato, figlio di una schiava di guerra, era destinato a divenire re di Roma. Giustamente, quindi, il Duchesne-Guillemin

(1963) ha rilevato l'identità di questa leggenda col sogno di Papāk, che avrebbe visto un sole splendere dalla testa di Sāsān, chiaro presagio del destino imperiale che attendeva i discendenti di Sāsān, i Sassanidi.

Seguitando, comunque, ad esaminare il materiale romano, notiamo che un'identica leggenda è conservata nell'Eneide (2, 679 ss.) a proposito del figlioletto di Enea, Iulo, il futuro re di Alba:

> Talia vociferans gemitu tectum omne replebat,
> cum subitum dictuque oritur mirabile monstrum.
> namque manus inter maestorumque ora parentum
> ecce levis summo de vertice visus Iuli
> fundere lumen apex, tactuque innoxia mollis
> lambere flamma comas et circum tempora pasci.

Né Livio né Virgilio, però, erano realmente consapevoli del significato vero e originario di quella miracolosa fiamma e, di conseguenza, interpretano quel prodigio come un generico *bonum omen*.

Per Tanaquil, infatti, quella fiamma altro non è che il presagio di un futuro *lumen* che il ragazzo offrirà a guida e sostegno della dinastia; e non diversamente avviene in Virgilio, ove Anchise intuisce, sì, l'origine divina del fenomeno, ma non va oltre il generico riconoscimento di un *bonum omen:*

> Iuppiter omnipotens, precibus si flecteris ullis,
> aspice nos, hoc tantum, et si pietate meremur,
> da deinde augurium, pater, atque haec omina firma (2, 689 ss.).

E proprio la dimenticanza in cui era caduto l'originario valore del presagio, indusse Virgilio a conferirlo perfino a Lavinia che, come donna, non poteva certamente essere destinata a un futuro di re o di eroe (7, 71 ss.):

> praeterea, castis adolet dum altaria taedis,
> et iuxta genitorem astat Lavinia virgo,
> visa, nefas, longis comprendere crinibus ignem
> atque omnem ornatum flamma crepitante cremari,
> regalisque accensa comas, accensa coronam
> insignem gemmis; tum fumida lumine fulvo
> involvi ac totis Volcanum spargere tectis.
> id vero horrendum ac visu mirabile ferri:
> namque fore illustrem fama fatisque canebant
> ipsam, sed populo magnum portendere bellum.

Il passo conferma che nella cultura romana permaneva il ricordo del *lúan láith* (se vogliamo adoperare qui il termine irlandese), ma che il suo significato era stato ormai insanabilmente banalizzato.

Tracce di questa fede possono intravedersi, a mio parere, anche nella cultura greca, anche se l'originario significato si stempera ormai nella raffigurazione metaforica del fuoco distruttore che emana dall'eroe. Il passo, comunque, in cui ancora con sufficiente chiarezza s'intravede l'antica funzione del *lúan láith* come dono divino e garanzia di successo, si ha

in una scena dell'Iliade (Σ 202 ss.) in cui Achille si appresta al combattimento:

> Ἡ μὲν ἄρ' ὣς εἰποῦσ' ἀπέβη πόδας ὠκέα Ἶρις,
> αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς ὦρτο Διῒ φίλος· ἀμφὶ δ' Ἀθήνη
> ὤμοις ἰφθίμοισι βάλ' αἰγίδα θυσσανόεσσαν,
> ἀμφὶ δέ οἱ κεφαλῇ νέφος ἔστεφε δῖα θεάων
> χρύσεον, ἐκ δ' αὐτοῦ δαῖε φλόγα παμφανόωσαν.
> .....
> ἡνίοχοι δ'ἔκπληγεν, ἐπεὶ ἴδον ἀκάματον πῦρ
> δεινὸν ὑπὲρ κεφαλῆς μεγαθύμου Πηλεΐωνος
> δαιόμενον· τὸ δὲ δαῖε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη.

Qui si dovrà notare che, mentre l'egida e la nuvola hanno una precisa funzione militare (come mezzi di difesa e di mimetizzazione), il fuoco sul capo di Achille non ha immediata utilità pratica, ma tuttavia i nemici ne restano terrorizzati ed esso si rivela, quindi, come presagio e garanzia di vittoria.

Si tratta, forse, qui di una raffigurazione antica e tradizionale di Achille prima della battaglia, grazie a cui ci è stato conservato un elemento culturale estremamente arcaico in forma molto fedele; ma ci pare probabile che né il poeta né i suoi ascoltatori si rendessero più ben conto del suo pregnante significato e che questo fuoco per loro non fosse diverso da quello che lampeggiava dagli occhi di Achille (T 364 ss.) o dal fuoco cui vengono comparati Ettore e Idomeneo (Σ 154 e N 330) o da quello che caratterizza Ettore in P 565 («Ettore possiede la forza terribile del fuoco»).

Ben noto, invece, è questo segno alla cultura iranica ove, anzi, assume un'estensione che certamente va ben oltre i suoi originari confini: si tratta dello *x̌arənah*, la cui forma più antica va individuata, a nostro parere, nel «possente *x̌arənah* imperiale donato (o: creato) da Dio» (*uγrəm kavaēm x̌arənō mazdaδātəm*, Yt. 19,9): è il segno miracoloso che garantisce la futura ascesa al trono imperiale e la cui revoca comporta la perdita del trono. Inutile sarebbe, comunque, insistere su questo punto, giacché si tratta di un dato ben conosciuto e ampiamente studiato, anche se gli iranisti seguitano a nutrire l'illusione che si tratti di una peculiarità della cultura iranica (*Das* xvarnah *ist ein Iran eigentümlicher Begriff*, Widengren 1965, 58).

Ci potrà, invece, essere utile ricordare il dato etimologico per chiarire alcuni aspetti della cultura indiana su questo argomento.

Si può, cioè, ritenere per certo che *x̌arnah* è un derivato del nome del sole (av. *hvarə*, ved. *svar*, cf. Lüders 1959), cosicché il suo valore più antico dovette essere qualcosa come «luce del sole, splendore solare»; ciò che importa, comunque, è sottolinearne l'esplicita connessione col sole e la sua luce.

Nel mondo vedico, infatti, non si ha nessun elemento culturale che sia

raffrontabile allo *x̌arnah* iranico; ma, ciò nonostante, il sole e la sua luce ricevono talora un trattamento stilistico, a livello di epitesi, che ingenera nel lettore il sottile sospetto che in età predocumentaria anche il mondo indiano abbia conosciuto questo divino presagio di vittoria e di regalità.

Innanzi tutto, un parallelo indoiranico.

Nello Yašt 18 si parla più volte dell'*airyanəm x̌arənō* «lo splendore iranico», cioè quel segno divino che garantisce superiorità, vittoria e prosperità alle genti iraniche. Simmetricamente in ṚV 10,43,4 si ha:

> praíṣām ánīkaṃ śávasā dádvidyutad
> vidát svàr mánave jyótir āryam

«Il suo volto splendente di forza (si parla del Soma) trovò per Manu (il primo uomo) il sole, splendore degli Ari». Si ha l'impressione che qui al dato cosmologico e rituale si affianchi, con «splendore degli Ari» in apposizione a «sole», un elemento di diversa origine e di diverso significato, che serviva in età antichissima a garantire la superiorità degli Ari: *jyótir āryam*, cioè, non ci pare separabile dall'av. *airyanəm x̌arnah*.

Ancora più significativa ci sembra la testimonianza di ṚV 10,170,2:

> vibhrā́d bṛhát súbhṛtaṃ vājasā́tamaṃ
> dhármaṇ divó dharúṇe satyám árpitam
> amitrahā́ vṛtrahā́ dasyuhántamaṃ
> jyótir jajñe asurahā́ sapatnahā́

«L'alta, splendente, nobile (luce), che vince ogni premio, fissata a base e fondamento del cielo, che distrugge i nemici, che distrugge l'opposizione, che distrugge i barbari, è nata, ella che distrugge i demoni, che distrugge gli avversari».

Nell'interpretare il passo mi è parso indispensabile intendere *dasyu-* come «barbaro», e non come «demone» (Renou 1966,11), giacché nella stessa strofa «demone» è *asura-*, che per il Renou (ib.) è nome proprio da non tradursi.

Il fatto essenziale, comunque, è che la luce solare (si tratta, infatti, di un inno al sole) è vista come apportatrice e garante di vittoria contro tutti i barbari nemici che, presumibilmente, saranno da identificarsi nelle popolazioni indigene non indoeuropee.

Come ultimo indizio (ma altri ancora certamente gli indianisti potrebbero addurne) vorremmo ricordare un inno a Indra, divinità della guerra, ove il dio viene celebrato come

> praṇetā́raṃ vásyo áchā
> kártā́raṃ jyótiḥ samátsu
> sāsahvā́ṃsaṃ yudhā́mítrān (ṚV 8,16,10)

«colui che guida a ciò che è meglio, creatore di luce negli scontri, domatore dei nemici nella battaglia». Anche qui il riferimento alla luce ci pare ondeggiare fra la metafora ovvia (luce = vittoria, salvezza e simili; si

ricordi il *lumen* di cui parlava Livio, citato in precedenza) e il ricordo incertissimo della luce che colpisce gli eletti.

L'elemento che andiamo indagando, sussiste, dunque, a differenti livelli presso le singole genti indoeuropee: evidentissimo in Irlanda e in Iran, presente ma obnubilato nel suo significato autentico a Roma, in forma tenuissima e residuale in Grecia e ancora più in India. Ma, al di là di queste variazioni di intensità, legate evidentemente alle vicende storiche dei singoli popoli e alla stessa qualità dei testi che oggi possiamo utilizzare, l'ampiezza della sua conservazione è decisamente rilevante e la sua appartenenza alla cultura indoeuropea manifestamente certa. Recuperiamo, cioè, un elemento di fede religiosa arcaicissima, che si riverbera in campo politico-militare: chi è votato a un destino di eroe o di sovrano, ne riceve dagli dei un segno visibile, mediante una luce fiammeggiante che dall'alto scende sulla sua testa. E la comparazione testuale ci permette perfino di ricostruire la forma che la fede popolare attribuiva a questa mirabile luce: non un raggio che scende dall'alto (come spesso, per esempio, avviene nell'iconografia cristiana), bensì un uccello fiammeggiante.

La prova ce ne fornisce un'altra significativa congruenza fra Irlanda e Iran.

Abbiamo in precedenza già accennato al fatto che in irlandese, oltre all'usuale *lúan láith*, appare anche la locuzione *én gaile* «uccello del furore guerriero», per esempio *éirig a én gaile os anáil in rígmíled go nár fétatar forni feróglach fulung i n-urchomair a áithi* etc. «l'uccello del furore guerriero si alzò di sopra del fiato del regale combattente, cosicché le schiere dei soldati non seppero resistere al suo impeto» (Meyer 1910,94).

Questo riferimento all'uccello è in Irlanda ormai un mero dato formulare, che gli autori ripetono senza darne, e certamente anche senza conoscerne, la ragione prima. Più chiara, invece, è la situazione avestica.

Nello Yašt 19, infatti, si parla a lungo di Yima, il mitico primo re, sotto il cui regno non vi era né vecchiaia né morte, ma dominavano l'abbondanza e la felicità. Quando, però, egli porse orecchio a parole di menzogna e s'illuse di essere un dio, allora lo *x˘arnah* reale fuggì da lui nella forma dell'uccello Vāragna (*šusaṯ x˘arənō yimaṯ haca....mərəγahe kəhrpa vārəγnahe* (Yt. 19,35).

Nella mitologia avestica questo uccello è una delle dieci incarnazioni del dio Vr̥θragna, e il suo nome indicava propriamente il falco, come mostra il sogd. *w'ryn'k*, cioè *vāragnaka* (cf. Benveniste-Renou 1934,33 s.).

Dal confronto avestico-irlandese si arriva, dunque, a un'ulteriore precisazione: la luce che scendeva sul capo di chi era destinato alla vittoria o alla regalità, assumeva l'aspetto di un uccello sacro. Questo dato, naturalmente, potrebbe suggerire di sviluppare un'indagine sulla funzione e il significato degli uccelli sacri (uccelli come incarnazioni divine, uccelli come compagni degli dei, uccelli come rivelatori della volontà divina) e il

materiale certamente non mancherebbe: si pensi, per esempio, a Garumant e Mārtāṇḍa nel Ṛgveda, all'aquila di Zeus, al corvo di Wodan, alla mantica umbra e romana, e così via; ma in questo modo ci allontaneremmo troppo dal tema che qui c'interessa.

Il caso del *lúan láith* indoeuropeo è particolarmente felice, in quanto si arriva ad una soluzione dettagliata e priva di zone d'ombra (anche se questo non esclude affatto l'eventualità di arricchimenti ulteriori). Non ci si deve nascondere, comunque, che non sempre la ricostruzione arriva ad essere così completa e soddisfacente, non nel senso che sia lacunosa o parziale (ché in questo caso non parleremmo nemmeno di ricostruzione), ma nel senso che, pur potendo appurare fatti precisi e riportarli fondatamente alla cultura indoeuropea, non riusciamo tuttavia (certo proprio a causa della loro altissima arcaicità) a sviscerarne l'originaria motivazione storica.

Un buon esempio di ciò è dato da una serie di termini che in più lingue indoeuropee designano lo straniero o un particolare tipo di straniero o chi comunque è o è divenuto estraneo alla sua tribù.

Nei testi giuridici irlandesi s'incontra spesso la locuzione *cú glas*, che in *Contr.* C, 366 ss. è così spiegata: «of person without legal status except through his wife, hence one whose children become in effect members of their mother's 'fine', their father as an outsider having no 'fine', *stranger, castaway*».

Le osservazioni sullo stato giuridico del *cú glas* sono, senza dubbio, esatte, anche se è un po' sorprendente che in primo piano venga posto ciò che è solo una necessaria conseguenza del suo essere estraneo alla tribù paterna. Molto più importante, però, ci sembra sottolineare il fatto, non rilevato nella chiosa sopra citata, che «straniero» è un'interpretazione troppo ampia, in quanto non ogni straniero era definito come *cú glas*; varie glosse giuridiche, infatti, precisano che *cú glas* non era l'appartenente ad un'altra tribù, ma solo chi provenisse da oltremare. Si veda, a questo proposito, per esempio, Laws 5,202,5: *mac con glais .i. mac con tar glas na fairgi* «figlio di un *cú glas*, cioè figlio di un lupo (*cú*) che viene attraverso l'azzurro (*glas*) del mare». La spiegazione, ovviamente, è pura fantasia, ma la glossa è in sé importante, in quanto ci precisa quale particolare straniero fosse un *cú glas*.

Lo straniero, che tale fosse in quanto appartenente ad altra tribù irlandese, era detto *ambue* (o *deorad*), e questo termine può nei testi giuridici essere accostato a *cú glas*, ma non identificato con esso: *ni bi imfoichid altrumu for mac con glaiss no ambui, acht is a mmaithri nama a n-altrum* «non vi è contestazione sull'allevamento del figlio di un *cú glas* ovvero di un *ambue*, ma solo alla famiglia della madre compete il loro allevamento» (Mulchrone 1936, 198).

Testi di questo genere, in cui *cú glas* e *ambue/deorad* vengono collocati sullo stesso piano, c'impediscono di accogliere l'interpretazione del Thur-

neysen (1933), secondo cui il *cú glas* sarebbe il *deorad longsech*, cioè lo straniero bandito dalla propria tribù. A parte, infatti, l'obiettiva difficoltà per una tribù irlandese di distinguere lo straniero scacciato dalla sua gente da quello partito di propria volontà, resta evidente che, in questo caso, l'una categoria sarebbe una sottospecie dell'altra, mentre invece i testi giuridici le trattano sempre come categorie di pari livello. In realtà, nel formulare questa ipotesi, il Thurneysen si era lasciato suggestionare da una possibile analogia col *vargr* nordico, analogia che esiste, sì, come vedremo, ma in tutt'altro schema.

Se, dunque, il *cú glas* era per gli Irlandesi lo straniero venuto da oltremare, a chi si riferirà in concreto questa denominazione?

Pur senza negare l'esistenza di qualche rapporto commerciale con la Gallia in età predocumentaria, è chiaro, per ragioni sia geografiche che linguistiche, che uno «straniero d'oltremare» di regola non poteva essere che un oriundo della Britannia. E questo punto trova conferma esplicita nella glossa di Laws 4,290,6 in cui il figlio del *muirchuirthe* (alla lettera «gettato dal mare», usato come sinonimo di *cú glas*) è definito come il figlio di una Irlandese e di un Britanno (glossa, fra l'altro, di sicura antichità, in quanto per «Britanno» si usa ancora il termine *Albanach* che, a partire dal sec. IX, designa invece lo Scozzese; cf. O'Rahilly 1946,386).

Chiarito, dunque, come dato di fatto che *cú glas* era lo straniero proveniente dalla Britannia, volgiamoci al significato letterale di questa denominazione.

Usualmente *cú glas* è inteso come «lupo grigio», interpretazione astrattamente possibile, giacché *glas* fra i suoi vari significati ha anche quello di «grigio». Ma, d'altra parte, sarebbe evidente la banalità e la mancanza di motivazioni di una tale formula.

Ci parrebbe, dunque, necessario seguire un'altra via e scegliere un altro colore.

Una peculiarità dell'antica cultura britannica, tale anche da richiamare subito l'attenzione dello straniero, stava nel fatto che sia gli uomini che le donne, in determinate circostanze militari o religiose, si tingevano il nudo corpo col succo azzurro di una pianta detta *vitrum* in latino e *glastum* in celtico antico (oggi Isatis tinctoria L.):

> Omnes vero se Britanni vitro inficiunt, quod caeruleum efficit colorem, atque hoc horribiliores sunt in pugna adspectu (Caes. 5,16);
> (sc. herba) simili plantagini – glastum in Gallia vocatur – Britannorum coniuges nurusque (cioè, le donne sposate, sia giovani che vecchie) toto corpore oblitae quibusdam in sacris nudae incedunt (Plin. 22,1,2).

Posto, dunque, che «lupo» (*cú*) designasse lo straniero (diciamo questo in prima approssimazione, ma torneremo subito sulla questione), allora lo straniero di Britannia non era un banalissimo «lupo grigio», ma un fondatamente caratterizzato «lupo azzurro».

La specificazione «azzurro» esprime la reazione degli Irlandesi in relazione a una costumanza britannica; l'elemento originario, da esaminare accuratamente, resta, quindi, «lupo».

Al § 37 delle Leggi ittite s'incontra un'espressione che finora, a nostro parere, non è stata interpretata in maniera adeguata:

> (Se uno rapisce una donna, e dietro a loro va un gruppo di soccorso, e se due o tre persone sono uccise, non c'è punizione:) UR.BAR.RA *ki-ša-at*, tu sei divenuto lupo.

La spiegazione che il Friedrich (1959) dava delle due ultime parole (spiegazione che riappare poi anche nei successivi interpreti, cf. Imparati 1964) è di tipo moralistico e metaforico e, dunque, sicuramente insufficiente: So ruft man wohl dem Entführer zu. Mit der Anwendung von Gewalt stellt er sich ausserhalb des geltenden Rechts und kann nun auch kein Rechtsmittel gegen den Totschlag in Anspruch nehmen (p. 27, n. 12).

Si tratta certamente di una locuzione di grande arcaicità, in quanto non appare in altri passi delle Leggi, e in essa il significato di «lupo» è manifestamente quello che ci suggeriscono sia la cultura irlandese che le altre culture che ora prenderemo in considerazione, cioè «persona estranea alla tribù e, quindi, straniero e/o malfattore». La formula «tu sei divenuto lupo» dice che chi rapisce una donna, è espulso dal suo popolo e non gode più della protezione della legge: può, così, essere ucciso impunemente. Tale mi pare essere l'unica interpretazione non solo evidente in rapporto al contesto, ma anche comparativamente cogente.

Un analogo lupo si ritrova anche nella cultura indoiranica. Iniziando dall'Avesta, osserviamo che qui due volte (V.18,38 e Y.9,18) per designare il lupo si usa la locuzione «lupo a quattro zampe» (*vəhrkō caϑwarə.zangrō*), locuzione che sarebbe assurdamente lapalissiana se, in realtà, non si opponesse a «lupo a due zampe» (*vəhrkō bizangrō*). Quale sia il preciso valore di questa espressione, non risulta dai contesti con sufficiente chiarezza. In Y.9,18 il Darmesteter (1892) la rendeva con «bandit bipède», in opposizione a «loup quadrupède» (*vəhrkō caϑwarə.zangrō*); certo è che designa un essere umano malvagio ed estraneo alla comunità dei credenti.

Doveva, comunque, trattarsi di una formula ben radicata nella lingua, se da «lupo a due zampe» fu estratto l'aggettivo «a due zampe» col generico valore di «scellerato, malvagio», in apposizione a termini come «essere umano» o «pagano».

Più ricca e precisa è la testimonianza vedica; ci riferiamo in particolare alla prima semistrofa di ṚV 9,79,3:

> utá svásyā árātyā arír hí ṣá
> utānyásyā árātyā vṛ́ko hí sáḥ.

L'interpretazione di questo passo è tutt'altro che pacifica; seguendo Du-

mézil (1958) e Renou (1961), entrambi in polemica col Thieme (1938), si può proporre: «(proteggici) dall'ostilità personale, che dipende dal nemico interno, e dall'ostilità straniera, che dipende dal lupo». Il lupo, dunque, è lo straniero che, come tale, è portatore di ostilità. Ma il concetto ha sopratutto una valenza negativa: straniero, nemico e malfattore tendono a unificarsi, in quanto hanno tutti un denominatore comune nel non essere membri della «mia» tribù e nell'avere, di conseguenza, un comportamento negativo nei «miei» confronti. Ciò risulta con sufficiente chiarezza da altri passi vedici, in cui compaiono composti o derivati di *vṛka-*:

Un primo ed evidente caso se ne ha in ṚV 1,174,10, ove Indra è invocato come *avṛkátamo narā̃ṃ nṛpātā̃* che, con opportuna chiarezza, il Geldner traduce: «Der am meisten von Räubern sichernde Schirmer der Männer». L'aggettivo *avṛka-* (che designa anche altrove il benevolo Indra) implica di necessità che in contesti di questo genere *vṛka-* sia lo straniero ostile, il bandito.

Lo stesso vale per il derivato *vṛkati-* in ṚV 4,41,4: *durévo vṛkátir dabhītiḥ*, che il Renou (1959,96) interpreta come «l'ennemi-extérieur au mauvais comportement», e per *vṛkatāt-* in ṚV 2,34,9:

yó no maruto vṛkátāti mártyo
ripúr dadhé vasavo rákṣatā riṣáḥ

«se un uomo scaltro ci pone alla mercé dei nemici, voi buoni, o Marut, salvateci dal male». È, dunque, evidente che ancora nel lessico vedico *vṛka-* «straniero (ostile), bandito» esiste ed è produttivo (cf. anche *vṛkāyú-*).

Per quanto concerne il mondo germanico, ben nota è la testimonianza di **wargaz* «lupo» (propriamente «strangolatore, soffocatore»; cf. fr. δαος «lupo», ant. sl. *daviti* «strangolare») e «criminale» (Gerstein 1974). Ma, più che ricorrere a testi letterari germanici, è conveniente in questo caso recuperare una fase più antica della tradizione attraverso la legislazione germanica e le fonti latine.

Nella Lex Salica (55,4), si ha:

Si quis corpus iam sepultum effoderit aut expoliaverit, wargus sit, hoc est expulsus de eodem pago.

La stessa norma ricompare nella Lex Ripuaria (85,2):

Si quis eum (= mortuum) ex humo traxerit et expoliaverit, cc solidos culpabilis iudicetur, vel wargus sit, hoc est expulsus.

Nel linguaggio giuridico dei popoli germanici, dunque, *wargus* ha un valore tecnico ben preciso: designa chi è espulso dalla sua tribù. Nelle fonti romane *vargus* (sempre accompagnato da un *explicamentum*, come voce strettamente locale, non comprensibile alla generalità dei lettori) vale, invece, «bandito, rapinatore»; ma non vi è, in realtà, nessuna contraddizione.

Sidonio Apollinare, che scriveva (è bene averlo presente) nella devastata Gallia del sec. V, narra in un'epistola a Lupo di Troyes (6,4) la triste vicenda di una donna rapita da una banda di *vargi*:

commendo supplicum baiulorum pro nova necessitudine vetustam necessitatem, qui in Arvernam regionem longum iter, his quippe temporibus, emensi casso labore venerunt. namque unam feminam de affectibus suis quam forte vargorum (hoc enim nomine indigenas latrunculos appellant) superventus abstraxerat, isto deductam ante aliquot annos isticque distractam cum non falsi indicio comperissent, certis quidem signis sed non recentibus inquisivere vestigiis.

Lo stesso termine ricorre in Paneg. Lat. 8,9,3 in cui l'autore esalta la forzata trasformazione dei barbari, dediti alle peggiori attività, in onesti contadini:

arat ergo nunc mihi Chamavus et Frisius et ille vargus, ille praedator, exercitio squalidi ruris operatur.

Come si spiega nel mondo germanico la compresenza dei due valori di «espulso dalla tribù» e di «bandito»? La risposta è evidente: chi era espulso per avere commesso qualche scelleratezza ed era proclamato *wargaz* perdeva anche ogni mezzo di sussistenza, giacché le leggi interdicevano rigorosamente ogni possibilità di venirgli in soccorso, al punto che nemmeno la moglie poteva dargli pane o ricovero. In questa situazione era fatale che il *wargaz*, se voleva sopravvivere, doveva necessariamente darsi al banditismo. Le condizioni storiche dell'epoca (siamo alla fine dell'impero romano e agli inizi del medioevo) non rendevano particolarmente impervia questa scelta.

Da tutto questo insieme di testimonianze irlandesi, ittite, avestiche, vediche e germaniche risulta evidente che questo particolarissimo «lupo» non è creazione tarda o monoglottica: è un elemento che con certezza costituisce un'eredità della cultura indoeuropea, cui, dunque, possiamo fondatamente attribuire la prassi di definire «lupo» l'uomo non appartenente alla tribù o perché di altra tribù o perché espulso dalla sua a ragione di qualche crimine particolarmente grave; e costui, proprio perché sciolto dal vincolo sacro della solidarietà tribale, era sempre percepito come portatore di pericolo e di violenza.

Stabiliti questi fatti, resta comunque ancora aperta la questione da cui eravamo partiti, quella relativa al fondamento primo di questo dato culturale.

Chiedersi perché il nemico esterno fosse detto «lupo», può apparire ingenuo, tanto evidenti sono le connotazioni di ferocia e di aggressività che gravano sul lupo; eppure, a mio parere, una soluzione di questo genere non sarebbe da accettarsi.

In questo caso, infatti, ci troveremmo nel campo della metafora (come, del resto, pensava il Friedrich a proposito di «lupo» in ittito); e allora, come avviene per denominazioni di questo tipo, stilisticamente motivate

ma non inserite nella struttura della lingua, ci attenderemmo un'ampia serie di variazioni. Nel linguaggio della poesia arcaica gallese, per esempio, un guerriero può essere metaforicamente chiamato col nome di un animale forte e aggressivo, ma la scelta è ampia e variata, non esiste un'identificazione costante del guerriero con un singolo e preciso animale.

Il nostro «lupo», invece, non ammette variazioni; e ciò dà ragione di sospettare che a suo fondamento vi sia stata non un'occasionale metafora, bensì qualcosa di molto più fortemente motivato e tale, quindi, da radicarsi profondamente nella lingua, diventando un termine tecnico che non ammette sinonimi. Ma a questo punto è evidente che non possiamo andare oltre, in quanto non esiste via per recuperare questo dato fondamentale e sarebbe opera di mero soggettivismo surrogarlo con gratuite ipotesi forniteci dall'etnologia o dalla storia delle religioni «primitive».

Come nella ricostruzione linguistica, così anche nella ricostruzione culturale dobbiamo resistere alle seduzioni di una *reconstructio ad infinitum*.

* * *

Vi è sempre stata tra gli archeologi (e di riflesso anche tra i linguisti) la tendenza a collegare il concetto d'indoeuropeo con una specifica cultura archeologica, vista o come la cultura che caratterizzava l'ethnos indoeuropeo nelle sue sedi originarie o come quella che veicolò un tipo linguistico indoeuropeo in una sua determinata sede storica.

Ora, abbinamenti di tal genere possono avere significati e implicazioni assai diverse fra loro. Esistono, infatti, e sono da respingersi, formulazioni ingenue che identificano gli Indoeuropei con i fruitori di una certa cultura archeologica o, addirittura, con la diffusione di un certo tipo di ceramica.

Con tali formulazioni si prescinde tacitamente dal fatto che «indoeuropeo» è un concetto primamente linguistico e che ogni lingua coesiste, sì, in linea di fatto, con una data cultura materiale, ma che questa coesistenza è un elemento storicamente contingente, cosicché sarebbe errato procedere ad un'identificazione sostanziale delle due realtà o trattare l'una come epifenomeno nei confronti dell'altra.

Se ciò è vero riguardo alla lingua in sé, ancor più lo sarà riguardo alle strutture intellettuali e ideologiche recuperate attraverso l'analisi linguistica. In questo campo, si dovrà far valere non solo l'inesistenza di una corrispondenza biunivoca fra lingua e cultura materiale, ma anche e soprattutto il fatto che quelle strutture (proprio in quanto espressione e non produzione della lingua) sono sostanzialmente insensibili al mutamento linguistico e il loro tramonto appare, se mai, connesso a tutta una serie di basilari trasformazioni storiche che, in epoche diverse, vennero a modificare profondamente l'intero patrimonio e l'identità stessa delle singole genti indoeuropee.

Ciò non significa, comunque, che noi potremo accantonare serenamente l'intera questione della cultura materiale come non pertinente alle nostre indagini. Esiste, invece, a nostro parere, ed è sempre esistito, un rapporto fra ideologia e economia che, più concretamente, può articolarsi come specifico rapporto fra ideologia e cultura materiale o fra ideologia e forme di produzione o fra ideologia e modi di esistenza quotidiana o addirittura fra ideologia e natura.

Questo complesso fascio di rapporti, comunque, non dovrà essere appiattito e sostanzialmente negato da una logica che, di fatto, suggerisce un'inesistente identità, ma dovrà essere trattato in accordo con la sua natura dialettica sia attraverso un'analisi delle reciproche compatibilità, sia con una ricerca volta ad evidenziare le modifiche, gli adattamenti e le trasformazioni che ogni membro di queste coppie esigeva (e subiva) dall'altro.

Una volta affermato il principio della non dipendenza meccanica dell'uno dall'altro, ne consegue anche la necessità di stabilire i loro caratteri in forma del tutto autonoma, procedendo solo in un secondo momento a chiarire in quale misura e secondo quali schemi ciascuno di essi possa essersi conformato alle esigenze dell'altro e possa, quindi, essere venuto a modificarsi e perfino a negarsi nell'ambito di una difficile ma inevitabile convivenza.

Questo significherà anche, a nostro parere, non solo che ideologia ed economia degli Indoeuropei, in un primo approccio al problema, saranno oggetto di autonome ricostruzioni, ma anche, subito dopo, che il linguista è autorizzato a valutare la credibilità del quadro archeologico che gli viene presentato, in base alla sua preliminare compatibilità con i dati che a lui risultano dalla ricostruzione culturale. Con ciò il linguista nega che l'osso o il coccio rappresentino qualcosa di più basilare e primordiale di un mito o di un'istituzione culturale e rifiuta una gerarchizzazione dal basso (che presupporrebbe la natura secondaria dell'ideologia rispetto alle forme di produzione e di sussistenza), contestando all'archeologo il diritto di partire dall'archeologia e di esigere poi un indoeuropeo conforme ai suoi dati archeologici.

Da questo punto di vista non è inutile una specifica riflessione metodologica sulle teorie avanzate da due grandi archeologi contemporanei, la Gimbutas e il Renfrew, unicamente nelle loro presupposizioni e implicazioni relative al nostro tema. Cominciamo dal secondo.

A giudizio del Renfrew (1987) l'originaria sede degli Indoeuropei sarebbe da porsi in Anatolia ove, intorno al VII millennio a.C., sarebbe nata l'agricoltura.

Questa fondamentale scoperta determinò dapprima un miglioramento delle condizioni di vita e un conseguente aumento della popolazione ma, proprio in ragione di ciò, la terra fino ad allora coltivata si palesò insufficiente, determinando l'esigenza di movimenti migratori. Non furono, co-

munque, migrazioni cospiscue e bellicose, giacché ogni singolo evento migratorio era rappresentato da un modesto gruppetto di persone che abbandonavano la fattoria nativa per stabilirsi a piccola distanza, là ove si offrivano condizioni favorevoli a creare una nuova fattoria. L'indoeuropeizzazione dell'Europa (e lo stesso probabilmente varrà anche per la parziale indoeuropeizzazione dell'Asia) fu il risultato della somma di un enorme numero di siffatti piccoli spostamenti ripetuti attraverso molti millenni e su un'area sempre più vasta; potremmo parlare di una diffusione ad onda proprio nel senso che, come il movimento di un'onda, essa non comportò (o quasi) movimento dei suoi elementi costitutivi.

Qui non intendiamo discutere né i dati archeologici che suggeriscono al Renfrew di porre in Anatolia il centro di diffusione dell'agricoltura, né l'ipotesi che i primordiali agricoltori d'Anatolia parlassero indoeuropeo, cosicché agricoltura e indoeuropeo si sarebbero diffusi di pari passo (su questi punti, più in dettaglio, Campanile 1988b); il punto da sottolineare, a nostro parere, è che il quadro di una colonizzazione indoeuropea operata da pacifici agricoltori diffusi in piccolissimi gruppi su aree vastissime e sempre più lontane e divergenti dall'originaria Anatolia, non è assolutamente coerente con l'ideologia indoeuropea, quale noi fattualmente possiamo ricostruire, che presuppone, invece, compattezza etnica, forte coesione politica e sociale, differenziazione gerarchica e conseguente esistenza di famiglie elitarie, unità religiosa, intensa attività militare. Né, d'altra parte, si potrebbe ricorrere all'*escamotage* d'immaginare che tutti questi elementi siano venuti a costituirsi in epoca molto più tarda (e non rappresentino, dunque, eredità dall'originario patrimonio indoeuropeo), giacché in tal caso resterebbe inspiegabile e addirittura miracoloso tutto l'insieme delle coincidenze che ci offrono la cultura celtica e la cultura vedica, cioè proprio le due culture che, secondo la tesi del Renfrew, sarebbero state le ultime a costituirsi e che, di conseguenza, dovrebbero essere le più lontane fra loro.

Il Renfrew stesso, del resto, appare pienamente consapevole della difficoltà di conciliare quanto oggi sappiamo sulla cultura indoeuropea con il quadro archeologico da lui avanzato e, quindi, in un capitolo significativamente intitolato «Indo-European Mythologies» (si noterà il plurale) cerca di eliminare la contraddizione mediante una duplice operazione riduttiva.

In primo luogo l'intero e grandioso concetto di cultura indoeuropea viene ridotto alle sole comunanze di ordine politico-religioso e successivamente ciascuna di esse viene spiegata come coincidente risultato di processi evolutivi propri di ogni società o come prodotto di innovazioni parallele ma reciprocamente indipendenti e sicuramente molto tarde. Da quest'ultimo punto di vista è interessante esaminare quanto è detto (p. 259 s.) a proposito di «re» e di **Dyēus*.

Il termine **rēg-s*, secondo il Renfrew, rappresenterebbe, sì, un'eredità

indoeuropea, ma solo nel suo significante, giacché il significato di «re» si sarebbe costituito soltanto tardi e indipendentemente in area vedica, latina e celtica: in origine esso avrebbe designato semplicemente una «persona importante» (*prominent man*), senza alcuna implicazione istituzionale di ordine politico o militare. In questo modo tutta la mirabile identità funzionale e strutturale che sempre meglio intravediamo fra la monarchia celtica, latina e vedica, viene ridotta a un modesto problema di evoluzione semantica.

Per quanto concerne **Dyēus*, il Renfrew cita con soddisfazione un passo del Dumézil (1968,11) che egli, evidentemente, giudica profittevole alla sua tesi: «La plus incontestable (sc. de ces équations) s'est révélée décevante: dans le Dyau védique, le 'ciel' est tout autrement orienté que dans le Zeus grec ou le Juppiter de Rome, et le rapprochement n'enseigne presque rien». Il passo è visto come un riconoscimento di quanto prima aveva affermato il Renfrew: «Comparable arguments may be applied to the occurrence of related words for certain deities: for Zeus, the name of the Greek god, for the Vedic, Dyau, and for the Latin, Jupiter. The common root word may have been an early divine term of some kind: its existence does not imply an equivalence between the pantheons of the areas at the time in question, or even the existence in them of a formal pantheon at all» (p.259).

Qui emerge, in realtà, una fondamentale deformazione del pensiero del Dumézil in materia di religione indoeuropea, in quanto nel passo sopra citato egli polemizza, come sempre, contro le ricostruzioni su base lessicalista, alla Max Müller, ma solo per negare, appunto, l'idea di un pantheon indoeuropeo (cioè, di una religione indoeuropea) come catalogo di «nomi sacri» ricostruiti e per riaffermare la necessità metodologica di concepire questo pantheon in termini d'identificazione e di precisazione di funzioni. Non, dunque, il rifiuto di ammettere una religione d'età indoeuropea, bensì il rifiuto di una sua interpretazione nominalistica e, insieme, l'esigenza di ricostruirla in chiave ideologica. Siamo così molto lontani da quanto ipotizza il Renfrew.

Un quadro archeologico quale è quello proposto dal Renfrew, presenta una radicale incompatibilità col quadro culturale presente al linguista; e questo dovrebbe essere argomento di riflessione anche per gli archeologi. D'altra parte, il linguista riconosce che vi sono quadri archeologici pienamente compatibili con i dati odierni sulla cultura indoeuropea; fra questi egli non è autorizzato a compiere un'autonoma scelta, ma vuole almeno sperare che fra questi – e soltanto fra questi – gli archeologi facciano la loro, in modo da creare una comune e reciprocamente accettabile base di discussione.

Diversa, perciò, sarà la reazione del linguista innanzi alle proposte, per esempio, della Gimbutas. Parlando dell'indoeuropeizzazione dell'Europa, ella individua successive ondate di «patriarchal, horse-riding steppe

pastoralists» (Gimbutas 1980, 1), con una cronologia assai bassa, che arriva fino al III millennio; e la cultura, in senso archeologico, di questi invasori indoeuropei è caratterizzata in questi termini: «During the period in question a new set of cultural elements was introduced which contrasted sharply with those of the Old Europeans who were sedentary, matrilocal, peaceful, art-loving, and possessed of a matriarchal earth- and water-bound pantheon of goddesses. The new elements included patrilocal and patrilinear social structure, hillforts and small villages, semi-subterranean houses, the domesticated horse and horse-riding, thrusting weapons and hard metal, and a patriarchal sky-oriented pantheon of gods» (ib.).

Un quadro di questo genere, come dicevamo, è pienamente compatibile con quanto oggi sappiamo sull'ideologia indoeuropea. Ciò non è argomento sufficiente per recepire *in toto* le teorie della Gimbutas ma è, se non altro, un criterio di selezione che lo favorisce nei confronti di altri quadri archeologici. E, soprattutto, una volta che archeologi e linguisti, ciascuno nella propria autonomia di ricerca, saranno in grado di presentare sia il quadro archeologico che quello culturale della medesima realtà sociale – quella che definiamo indoeuropea –, allora diverrà possibile aprire un'indagine non più in termini di «portatore» e di «portato», bensì in termini di rapporti fra elementi né identici né reciprocamente indifferenti. Ma questo più elevato livello di ricerca presuppone, appunto, quanto qui cerchiamo di fare: un autonomo recupero dell'ideologia indoeuropea.

FUNZIONI DEL RE E DEL POETA NELLA SOCIETÀ INDOEUROPEA

Un'analisi della cultura indoeuropea dovrà prendere le mosse da un'analisi della strutture sociali di quelle tribù, sia perché rappresentano esse stesse un dato primario di ordine culturale, sia perché costituivano altresì il quadro entro cui si realizzava ogni altro elemento culturale.

Il primo problema che vorremmo considerare è il seguente: esisteva nella società indoeuropea una stratificazione di tipo castale?

Prescindendo da vecchi studi che oggi hanno ormai solo un interesse storico, il primo significativo approccio a questo tema si ha in un lavoro giovanile del Dumézil (1930), il quale, senza escludere un'origine ancor più antica, sostenne che le caste esistevano già nella società indoiranica.

Per quanto concerne l'India, il famoso inno ṛgvedico 10, 90, 12, sul sacrificio dell'Uomo Primordiale, ce le elenca, spiegandone l'origine:

> brāhmaṇò 'sya múkham āsīd
> bāhū́ rājanyàḥ kṛtáḥ
> ūrū́ tád asya yád vaíśyaḥ
> padbhyā́m śūdró ajāyata (str. 12)

«Sa bouche devint le brahmane; ses deux bras, le noble; ses deux cuisses, le producteur; le serf quant à lui naquit de ses deux pieds» (Varenne 1982, 217).

Qui ci troviamo innanzi a una quadripartizione; ma che l'ultima classe (quella dei servi) fosse additizia e secondaria, ce lo prova un inno più antico, ove si parla solo delle prime tre (8, 35, 16 ss.):

> bráhma jintavam utá jinvataṃ dhíyaḥ...
> kṣatrā́ṃ jinvatam utá jintavaṃ nṝ́n...
> dhenū́r jinvatam utá jinvataṃ víśaḥ...

«Rafforzate l'essenza del sacro e rafforzate le preghiere... Rafforzate l'essenza guerriera e rafforzate i guerrieri... Rafforzate le vacche e rafforzate i contadini...».

È evidente, cioè, che ad un'antica tripartizione sociale in sacerdoti, guerrieri e contadini si sovrappose, in un secondo momento, una partizione che riconosceva come autonoma unità, sia pure d'infimo livello, anche i servi ossia, presumibilmente, i discendenti delle sottomesse popolazioni prearie.

Una struttura analoga presenta l'antica società iranica: l'Avesta individua tre classi, quella dei sacerdoti (*āθravan-*) quella dei guerrieri (*raθaēstar-*) e quella dei contadini/allevatori (*vāstryō.fšuyant-*), cui poi si aggiunse, come avveniva in India, una quarta classe, nel nostro caso quella degli artigiani (*hūiti-*); la medesima partizione è suggerita altresì da tradizioni mitologiche degli Sciti e degli Osseti (Benveniste 1932).

La perfetta simmetria esistente fra dati vedici e dati iranici nell'analisi e nell'organizzazione della società permetteva, dunque, al Dumézil di proiettare questa situazione almeno in età indoiranica, anche se è comunque doveroso tenere presente il fatto, già sottolineato dal Benveniste (o.c.), che in India si ha un vero sistema castale che lega definitivamente l'individuo e i suoi discendenti, mentre nell'Iran si ha un sistema di classi che ammette mobilità al suo interno; e questa verisimilmente sarebbe stata la situazione indoiranica.

Ma, mentre agli inizi degli anni '30 c'era fra il Dumézil e il Benveniste una sostanziale concordanza in una ricostruzione a livello indoiranico, in seguito le loro vie presero a divergere. Il Benveniste, infatti, allargando l'aspetto comparativo dell'indagine, individuò in altre culture indoeuropee aspetti o tracce di un'antica partizione simile a quella indiana e iranica giungendo, infine, ad attribuire già alla cultura indoeuropea un'originaria tripartizione sociale (Benveniste 1969, I, 279 ss.).

Queste conclusioni del Benveniste, che noi non condividiamo, sono state di recente duramente criticate dallo Zimmer (1987) con argomentazioni che, purtroppo, ci sembrano decisamente sbagliate, cioè obiettandogli che la sua ricostruzione non si fonda su congruenze lessicali. Ma di ciò, in realtà, il Benveniste stesso era perfettamente consapevole («Les noms ne se corrispondent pas»: 1969, I, 279) e di ciò può scandalizzarsi solo chi non intenda la distinzione fra ricostruzione lessicale e ricostruzione culturale. Le conclusioni del Benveniste, a nostro parere, sono inaccettabili non perché egli non sia in grado di fornirci i nomi indoeuropei delle classi sociali indoeuropee, ma semplicemente perché dal confronto di dati fattuali (India e Iran) con dati lessicali e dati formulari in altre culture indoeuropee l'elemento arcaico che si recupera è più di ordine culturale che di ordine fattuale. Purtroppo, critiche come quella dello Zimmer saranno sempre ripetute finché non si sarà digerita fino in fondo la metodologia della ricostruzione culturale e non si sarà compreso che talora il dato culturale può rappresentare il *prius* rispetto a quello storico-fattuale.

Il Dumézil, a sua volta, proseguì sviluppando la sua ricerca dapprima secondo le linee che lo portavano a conclusioni vicine a quelle dell'ultimo Benveniste: siamo, infatti, ancora nel periodo in cui il tripartitismo è visto come una peculiarità obiettivamente inerente alla società indoeuropea. Ma questa concezione venne progressivamente a mutare fino a capovolgersi: nel Dumézil maturo il tripartitismo non è più nelle cose, ma nell'uomo; è concepito, cioè, come la categoria basilare attraverso cui la cultura indoeuropea recepiva e organizzava concettualmente la realtà.

Questo ripensamento si riflette, come è naturale (cf. Campanile 1983), anche sulla questione delle classi indoeuropee e riserve evidenti sulla loro esistenza obiettiva appaiono già nel 1958:

11. *Théorie et pratique*. – La comparaison des plus vieux documents indo-iraniens, celtiques, italiques, grecs, si elle permet d'affirmer que les Indo-Européens avaient une conception de la structure sociale fondée sur la distinction et la hiérarchisation des trois fonctions, ne peut naturellement enseigner grand chose sur la forme – ou les diverses formes – concrètes où se réalisait cette conception: nous devons généraliser ici ce qui a été dit plus haut pour les Arya védiques. Il se peut que la société ait été entièrement, exhaustivement répartie entre prêtres, guerriers et pasteurs. On peut aussi penser que la distinction avait seulement abouti à mettre en vedette quelques clans ou quelques familles « spécialisés», dépositaires les uns des secrets efficaces du culte, les seconds des initiations et techniques guerrières, les troisièmes enfin des recettes et de la magie de l'élevage, tandis que le gros de la société, indifférencié ou moins différencié, s'adressait, se confiait à la direction des uns ou des autres suivant les nécessités et les occasions. On est libre enfin d'imaginer plusieurs formes intermédiaires, mais ce ne seront que des vues de l'esprit (Dumézil 1958, 17 s.).

Chiaro e definitivo è, infine, ciò che è detto nell'introduzione al primo volume di *Mythe et Epopée* (Dumézil 1968, 15 s.):

Je ne puis ici résumer le travail des trente ans qui ont suivi. Je dirai seulement qu'un progrès décisif fut accompli le jour où je reconnus, vers 1950, que l'«idéologie tripartie» ne s'accompagne pas forcément, dans la vie d'une société, de la division tripartie *réelle* de cette société, selon le modèle indien; qu'elle peut au contraire, là où on la constate, n'être (ne plus être, peut-être n'avoir jamais été) qu'un idéal et, en même temps, un moyen d'analyser, d'interpréter les forces qui assurent le cours du monde et la vie des hommes. Le prestige des varṇa indiens se trouvant ainsi exorcisé, bien des faux problèmes ont disparu, par exemple celui que j'énonçais tout à l'heure: les flamines majeurs de Rome ne sont pas homologues à la classe des brahmanes (*brāhmaṇa*) et c'est à autre chose, au *brahmán* dans le sens étroit et premier du mot (un des trois prêtres principaux de toute célébration sacrificielle) que doit être comparé, dans ses rapports avec son dieu quel qu'il soit, le *type* de prêtre nommé *flamen*. Ainsi s'est dessinée une conception plus saine dans laquelle la division sociale proprement dite n'est qu'une application entre bien d'autres, et souvent absente quand d'autres sont présentes, de ce que j'ai proposé d'appeler, d'un terme peut-être mal choisi mais qui est entré dans l'usage, la structure des trois «fonctions»: par-delà les prêtres, les guerriers et les producteurs, et plus essentielles qu'eux, s'articulent les «fonctions» hiérarchisées de souveraineté magique et juridique, de force physique et principalement guerrière, d'abondance tranquille et féconde.

A questa concezione dumézíliana dell'ideologia tripartita in rapporto all'analisi ricostruttiva di fenomeni sociali lo Schlerath (1987) riservava di recente un'obiezione metodologica in questi termini: «Da die *idéologie tripartie* nach den methodischen Prämissen ihrer Verfechter als ein Phänomen indogermanischer Mentalität gilt, das immer wieder aufs neue seinen Ausdruck findet, wird auch die methodische Forderung gestellt, daß jede ihrer Manifestationen als archaisches Erbgut aus vorliterarischer Zeit wahrscheinlich gemacht werden muß» (p. 250).

In realtà, a nostro parere, lo Schlerath qui sottovaluta il fatto che queste «manifestazioni» si rivelano come patrimonio ereditario proprio per il fatto che sono comparabili fra loro e che ciò, pur non escludendosi occasionali fenomeni di trasmissione orizzontale, implica, in buona sostanza, la loro origine indoeuropea. Ha, però, lo Schlerath perfettamente ragio-

ne, se la sua critica si volge non al Dumézil, bensì ad alcuni suoi giovani e rampanti discepoli che, applicando la metodologia dumézilianа ad epoche e a testi che parrebbero escludere a priori ogni diretta connessione con l'ideologia indoeuropea (o che, quanto meno, esigerebbero in via preliminare una dimostrazione rigorosa di continuità culturale), trasformano silenziosamente ciò che nel Dumézil è una visione del mondo storicamente determinata in una generica «mentalità indoeuropea» comprensibile solo in termini biologici e, dunque, razziali. Ma nel Dumézil la «mentalità indoeuropea» è solo uno specifico modo di analizzare il reale, che trovò la sua espressione in età indoeuropea e le cui tracce oggi noi troviamo nelle culture che da quella indoeuropea trassero origine. Il che è cosa assai diversa, e ben più legittima.

Sappiamo, inoltre, che ciascun membro di questa tripartizione era simbolicamente rappresentato da un colore: bianco per la funzione sacrale, rosso per quella guerriera, blu o nero per quella produttiva; e, come riflesso di ciò, nel mondo indoiranico il termine per «colore» significa anche «casta, classe sociale» (ved. *varṇa-*, av. *pištra-*).

La stessa simbologia coloristica appare anche in altre aree del mondo indoeuropeo e nel suo insieme serve a definire la totalità delle funzioni socialmente rilevanti. Il Dumézil (1958) ne ha raccolto vari esempi, il più antico dei quali si ha in un rituale ittito d'*evocatio*, ove gli dei di una città assediata sono invitati ad uscirne per tre cammini, coperti l'uno di stoffa bianca, l'altro di stoffa rossa, il terzo di stoffa blu: si tratta, cioè, della totalità degli dei nemici, visti in riferimento alla strutturazione della totalità della popolazione.

Un relitto di «colore» nel senso di «razza, genere, tipo» individuai anni or sono (Campanile 1975) nel verso plautino (Ps. 1191):

quem ego hominem nulli coloris novi

«Non so che razza di uomo sia quello», e posi questo verso in connessione con un famoso epigramma di Catullo (93):

Nil nimium studeo, Caesar, tibi velle placere
nec scire utrum sis albus an ater homo

commettendo, purtroppo, l'errore di credere che questi e altri analoghi materiali latini testimoniassero a favore di un'antichissima struttura castale a Roma, laddove essi provano solo che l'originaria visione tripartita della società era saldamente connessa a simboli coloristici anche a Roma.

Questo, infatti, ci pare essere il punto essenziale: i materiali in nostro possesso non debbono indurci ad attribuire alla società indoeuropea una struttura obiettivamente tripartita, si tratti di caste chiuse o di classi aperte; essi suggeriscono solo che quella società analizzava tutto l'esistente – e, dunque, anche se stessa – alla luce di tre funzioni: quella religiosa, quella guerriera e quella diretta alla produzione.

Ciò significa, dunque, che nella società indoeuropea non si possono ricostruire classi o segmentazioni. Siamo, cioè, innanzi ad una società ancora indifferenziata, il che non significa che nel suo interno non esistessero e non venissero riconosciute diversità di fortuna e di prestigio; ma erano connesse a fattori contingenti e individuali, e non si realizzavano ancora in forma istituzionale.

Dobbiamo, quindi, supporre che tutte le attività necessarie al benessere dei singoli e della tribù – attività religiose, militari ed economiche – venissero parimente esercitate da ciascuno, nei limiti, almeno, in cui, come accenneremo più avanti, non richiedessero una forte preparazione di tipo specialistico; ma si tratta di eccezioni limitate e statisticamente poco rilevanti.

Questo tipo di società indifferenziata, non comunistica ma sostanzialmente egalitaria, non ci rimanda ad una mitica età dell'oro né richiede confronti etnologici con attuali popolazioni primitive, giacché una situazione del tutto simile esisteva ancora nella società romana arcaica, ove ogni cittadino coltivava la sua terra, prestava servizio militare ed era sacerdote dei suoi culti privati. Il paragone, naturalmente, concerne solo il pari esercizio di differenti attività, né va oltre.

Dobbiamo, quindi, ritenere che l'attività bellica coinvolgesse parimenti tutti i membri delle tribù indoeuropee (nei limiti, ovviamente, dell'età e delle capacità fisiche); e doveva essere impegno primario e assorbente, se consideriamo le aree vastissime su cui progressivamente gli Indoeuropei si insediarono, il che comportava lo scontro con le preesistenti popolazioni preindoeuropee, e il loro assoggettamento.

Tale quadro porta senz'altro ad escludere l'esistenza già in seno alla società indoeuropea di gruppi maschili dediti specialisticamente all'attività militare (i cosiddetti *Männerbünde* di cui molto si è parlato, specialmente a partire dal noto volume del Wikander, 1938). Qui, a mio parere, ci troviamo innanzi a un caso d'iperricostruzione: si è presa in considerazione una serie di fenomeni esteriormente analoghi presso più genti indoeuropee e se ne è proiettato l'archetipo nella società indoeuropea, senza dare peso né all'eterogeneità dei materiali tratti a confronto né al fatto che ciascuno di questi gruppi militari risponde ad esigenze storiche specifiche e ben diverse fra loro. Non stupirà, quindi, che i *Celeres* di Romolo (d'esistenza notoriamente incertissima) appaiano in siffatte ricostruzioni a fianco dei vassalli merovingi (Widengren 1969).

La situazione originaria, in cui l'esercito non era formato da professionisti della guerra ma da tutto il popolo in armi, è ancora ben riflessa in età storica, a livello lessicale, da termini che designano l'uno e l'altro insieme, come ant. pers. *kāra-* o cimr. *llu*; e si abbia presente altresì il lat. *populus* nel suo rapporto col denominale *populare*.

A questo quadro di omogeneità sociale si sottraevano, però, alcune figure.

Dobbiamo, infatti, pensare, in primo luogo, che certe attività impegnative e specialistiche – come quella del carpentiere o del fabbro – venissero praticate a tempo pieno, il che significa, quanto meno, che essi non esercitavano le attività agricole consuete agli altri membri della tribù; una traccia della peculiare posizione sociale dei fabbri, diversa da quella degli altri membri della tribù, si ha ancora nella tradizione irlandese ove essi erano ritenuti capaci di esercitare attività magiche.

Ma la vera e grossa eccezione è rappresentata nella società indoeuropea dal re e dal poeta.

Qui il re ha una peculiare posizione sacrale, non perché sia in possesso di particolari doti liturgiche o rituali, bensì perché egli, collocandosi in un ideale interspazio fra gli uomini e gli dei, è il tramite obbligato attraverso cui le concrete benedizioni divine scendono sulla tribù.

Questo peculiare innalzamento del re avveniva attraverso cerimonie di cui ancora in età storica sopravvivono tracce vistose. Il testo basilare è rappresentato da una fedele e sconvolgente descrizione di ciò che nel tardo medioevo avveniva in una remota contrada dell'Irlanda.

Un dotto ecclesiastico inglese vissuto tra il sec. XII e il XIII, Giraldo di Cambrai, accompagnò il principe Giovanni in una spedizione in Irlanda e da questa sua esperienza trasse una descrizione dell'isola, dal titolo *Topographia Hibernica*, che contiene fra l'altro la descrizione del tipo d'intronazione praticato da una tribù del nord. Riportiamo il passo nella sua interezza:

> Vi son cose che, se non lo esigesse il dipanarsi del tema, il pudore suggerirebbe di tacere: a mio parere, infatti, la narrazione di un fatto turpe, per quanta arte possa presentare, disonora comunque chi ne scrive. Poiché, tuttavia, il rigore storico non può prescindere né dalla verità, né dalla pudicizia, esporremo con brevità e in linguaggio decoroso un fatto indecoroso. C'è, dunque, nella zona più settentrionale dell'Irlanda, cioè a Kenelcunnil, una tribù che suole intronare il suo re con una cerimonia barbara e abominevole. Radunatasi in un posto tutta la gente del luogo, si fa venire una giumenta candida. E allora colui che verrà innalzato non certo a re bensì ad animale, non certo a sovrano bensì a criminale, bestialmente innanzi a tutti si accosta all'animale e con impudenza pari all'imprudenza manifesta la sua natura di bestia. Subito dopo, la giumenta viene uccisa e bollita a pezzi, e in quella stessa acqua gli si prepara il bagno. Quivi egli mangia di quella carne circondato dal popolo, che ne mangia anch'esso. Del brodo, in cui si fa il bagno, egli ne beve, non con una coppa o con la mano, ma solo succhiando con la bocca tutto intorno. Compiuta questa cerimonia secondo la tradizione (ma non certo secondo vera giustizia), il suo potere di sovrano diviene definitivo (3, 25).

È evidente che Giraldo, quantunque con imbarazzo e con molta retorica, parla qui di un autentico accoppiamento sessuale tra il re e la cavalla; e vari studiosi hanno accolto questa informazione con non minore imbarazzo, revocando in dubbio la veridicità dell'autore. Esemplare è il caso di un grande studioso come O'Rahilly (1946a), che apoditticamente dichiarava: «No credence is to be given to the details with which he adornes his account, for the work in question may fairly be described as a monument

to his credulity, his anti-Irish prejudice, and his perverted taste»; e il Pokorny (1927), a sua volta, aveva già dichiarato che questo barbaro costume va posto tra le eredità di non ben precisate popolazioni preindoeuropee.

In realtà, fin dal 1927 lo Schröder aveva dimostrato che questo rito irlandese, lungi dall'essere un falso, trova rispondenza perfetta in un antichissimo rito indiano, l'*ašvamedha-*, sopravvissuto, sia pur con vari mutamenti, fino quasi ai nostri giorni (Dumézil 1968a).

Una congruenza culturale fra India e Irlanda ci riporta immediatamente alla cultura indoeuropea, e il significato originario di questo rito – significato ancora trasparente in Irlanda – non può essere che quello di uno *hieròs gámos* fra la dea epicorica e il predestinato che, sposandola, entra nel ruolo di re.

Nella letteratura irlandese è frequente una sovrannaturale figura femminile, che si giace solo con i re d'Irlanda (o con coloro che tali diverranno). Talora porta il nome di un'antica divinità pagana, talora più semplicemente è chiamata Regalità:

> Iarsin roiarfaig di in mac
> 'A ingen chóem, can tánac?
> sluind do chenél, innis sund,
> ráid rium, ná dicheil orumm!'
>
> 'Atbér-sa fritt, a meic mín:
> limm-sa fóït na haird-ríg:
> is mé ind ingen seta seng,
> flathius Alban is Hérend.
>
> 'Duit rotócbus cend innocht,
> acht sain ní bia diar comrocc:
> mac bías ocut, óebdu de,
> issé mac las' fóïm-se' (Gwynn 1924, 142)

«Allora il giovane (= Lugaid Laígde) le chiese: 'Bella fanciulla, donde vieni? Dimmi la tua stirpe, dimmelo subito, parlami, non me lo celare'. 'Te lo dirò, grazioso giovane, con me giacciono i sommi re; io, fanciulla alta e morbida, sono la Regalità di Scozia e d'Irlanda. A te mi sono palesata stanotte, ma null'altro verrà dal nostro incontro; il figlio che tu avrai (= Lugaid mac Con) – per ciò più amabile –, è lui il giovane con cui mi giacerò».

E, infatti, Lugaid Laígde, con cui la Regalità si limitò a parlare, non fu re d'Irlanda, laddove lo fu suo figlio, con cui la Regalità si riprometteva di giacere. (È appena il caso di ricordare che i 'sommi re' di cui si parla – *ardríg* nel testo irlandese, cioè i re di tutta l'isola – non sono mai esistiti: erano solo un'invenzione di poeti, giuristi e storici che concordemente rifacevano la storia e la preistoria d'Irlanda sul modello dell'impero romano; in Irlanda esistettero re solo a livello tribale o politribale).

Altrove, come dicevamo, la donna può essere una divinità, o meglio: un'originaria divinità pagana, perché siamo pur sempre in età cristiana; tale era, appunto, in origine Medb (O'Rahilly 1946, 271), che conferisce il regno a Cormac figlio di Cathair Mór (Power 1917, str. 30):

> Doratsat Laighin na lann
> righi do mac righ Eirenn
> nocor fhaidh Medbh lesin mac
> nir bo righ Eirenn Cormac

«I Leinsteresi in armi dettero il regno al figlio del re d'Irlanda, ma Cormac non divenne re d'Irlanda finché Medb non giacque con lui».

Questa concezione del re che diviene tale solo attraverso un'unione «matrimoniale» si ritrova non solo in testi letterari ma, con una inevitabile modifica, perfino nell'annalistica. Gli Annali di Loch Cé, per l'anno 1310 (Hennessy 1939, 554), descrivono in questi termini l'ascesa al trono di un re: «Dopo che Fedhlim figlio di Aedh figlio di Eoghan *ebbe sposato* la provincia di Connacht, (...); e questa fu la più regale e illustre *festa nuziale* di un re del Connacht fino a quel giorno». In una società di tipo ormai moderno non era più concepibile il bestiale accoppiamento cui aveva assistito Giraldo, e il matrimonio che crea il re, è divenuto matrimonio con la sua terra. E questo motivo permane per tutta la dominazione inglese, e questa volta la soprannaturale sposa è l'Irlanda stessa: sposa di chi aspira a liberare l'isola, vedova di chi cade, e perfino «puttana» (*meirdreach*) perché cede alle voglie dello straniero.

Ma all'origine di ciò che in fine diviene mero motivo letterario, vi è, come abbiamo visto dalla testimonianza di Giraldo, un autentico matrimonio, un'autentica unione carnale. La sposa è la dea epicorica attraverso una sua rappresentante o una sua incarnazione, che a Kenelcunnil era una giumenta; altrove non sappiamo.

Anche se non con la solare evidenza di questo rito primitivo che in un'area particolarmente isolata sopravvisse fino in pieno medioevo, tracce evidenti di questo sacro matrimonio si trovano anche presso altre culture indoeuropee.

All'*ašvamedha-* indiano abbiamo già accennato; ma un altro esempio evidente se ne ha nella storia romana delle origini.

Il rapporto fra Numa Pompilio e la ninfa Egeria fu sempre per gli storici antichi causa di un certo imbarazzo, perché la tradizione che lo voleva marito di Tazia, coesisteva con la tradizione che faceva di Egeria la sua *coniux*:

> Lucus erat, quem medium ex opaco specu fons perenni rigabat aqua. quo quia se persaepe Numa sine arbitris velut ad congressum deae inferebat, Camenis eum lucum sacravit, quod earum ibi concilia cum coniuge sua Egeria essent. (Liv. 1, 21)

Plutarco, nella *Vita di Numa*, da parte sua, risolse brillantemente il problema morale, facendo morire Tazia prima di fare entrare in scena Egeria. In realtà, nessuno storico antico era più in grado d'intendere il significato originario di questo matrimonio come rito d'intronazione (Egeria, secondo varie testimonianze, era connessa al territorio di Ariccia e, se ha ragione Prosdocimi 1969, traeva il suo stesso nome da un termine designante il lago), che era perfettamente compatibile con un autentico matrimonio umano.

Un altro esempio di matrimonio sacro mi parrebbe di potere individuare nella storia di Peleo e Teti.

Peleo era re di Ftia in Tessaglia, Teti era una dea marina. L'ipotesi di un *hieròs gámos* era già del Kern e della sua scuola, ma nel senso banale di un matrimonio fra una divinità marina (Teti) e una terrestre (Peleo). Più probabile, invece, anche alla luce dei fatti già citati, è che questo matrimonio fosse un rito d'intronazione; e non sarà un caso che il ricordo se ne abbia in un'area culturalmente marginale quale era, appunto, la Tessaglia. Anzi, l'ipotesi che qui si abbia l'eco, non più correttamente intesa, di un costume arcaicissimo, trova conforto nel fatto che la leggenda di Peleo presenta un altro elemento ignoto alla cultura greca di età storica: Achille è allevato non da Peleo, bensì da Fenice. È un caso sicuro di *fosterage*, istituto ben noto anche a Celti e Germani.

Abbiamo detto che il re, come mediatore fra mondo umano e mondo divino, determina la prosperità del suo popolo. Tale ideologia è esplicita nella cultura irlandese; basterà qui ricordare un passo famoso dell'*Audacht Morainn* (Kelly 1976), una sorta di *speculum principis* redatto intorno al 700. La sezione che c'interessa, è la seguente:

> È attraverso l'autenticità del sovrano che pestilenze e gran fulmini sono tenuti lontano dagli uomini.
> È attraverso l'autenticità del sovrano che egli garantisce pace, tranquillità, gioia e benessere.
> È attraverso l'autenticità del sovrano che si gusta grande abbondanza di frutti del bosco.
> È attraverso l'autenticità del sovrano che perdurano i prodotti lattiferi del bestiame.
> È attraverso l'autenticità del sovrano che vi è abbondanza di alti e forti cereali.
> È attraverso l'autenticità del sovrano che abbondanza di pesce nuota nei torrenti.
> È attraverso l'autenticità del sovrano che bei bambini sono concepiti.

All'autenticità del sovrano – cioè, al fatto che egli sia un sovrano degno di questo nome – va, dunque, il merito di tutti i fatti – umani e naturali – che determinano il benessere e lo sviluppo della tribù. E un quadro assolutamente identico ci è conservato in un passo di Omero (τ 109 ss.):

> ὥς τέ τευ ἢ βασιλῆος ἀμύμονος, ὅς τε θεουδὴς
> ἀνδράσιν ἐν πολλοῖσι καὶ ἰφθίμοισιν ἀνάσσων
> εὐδικίας ἀνέχῃσι, φέρῃσι δὲ γαῖα μέλαινα
> πυροὺς καὶ κριθάς, βρίθῃσι δὲ δένδρεα καρπῷ,
> τίκτῃ δ' ἔμπεδα μῆλα, θάλασσα δὲ παρέχῃ ἰχθῦς
> ἐξ εὐηγεσίης, ἀρετῶσι δὲ λαοὶ ὑπ' αὐτοῦ.

La rispondenza col passo irlandese sopra citato è sorprendente: al concetto di «autenticità» risponde l'immagine del re «irreprensibile e pio» e il risultato è, in ambo i testi, abbondanza di cereali, di frutti, di pesce e di bestiame. Nel discorso omerico vi è, però, ed è ben comprensibile, il tentativo di razionalizzare e di vedere nel generale benessere il frutto del buongoverno; ma è un tentativo che rivela subito la sua natura secondaria e additizia, in quanto si sovrappone anche a fatti, come la pescosità del mare, che non possono manifestamente essere correlati a virtuosi comportamenti umani. Una vera «traduzione» del concetto indoeuropeo del re come fonte di ogni bene in quello del bene sociale come prodotto di buongoverno si avrà solo in Esiodo (*Op.* 225 ss.), ove, comunque, si noterà ancora qualche piccola smagliatura (come il riferimento alle ghiande e alle api selvatiche):

οἳ δὲ δίκας ξείνοισι καὶ ἐνδήμοισι διδοῦσιν
ἰθείας καὶ μή τι παρεκβαίνουσι δικαίου,
τοῖσι τέθηλε πόλις, λαοὶ δ' ἀνθεῦσιν ἐν αὐτῇ·
εἰρήνη δ' ἀνὰ γῆν κουροτρόφος, οὐδέ ποτ' αὐτοῖς
ἀργαλέον πόλεμον τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεύς·
οὐδέ ποτ' ἰθυδίκῃσι μετ' ἀνδράσι λιμὸς ὀπηδεῖ
οὐδ' ἄτη, θαλίῃς δὲ μεμηλότα ἔργα νέμονται.
τοῖσι φέρει μὲν γαῖα πολὺν βίον, οὔρεσι δὲ δρῦς
ἄκρη μέν τε φέρει βαλάνους, μέσση δὲ μελίσσας·
εἰροπόκοι δ'ὄιες μαλλοῖς καταβεβρίθασι·
τίκτουσιν δὲ γυναῖκες ἐοικότα τέκνα γονεῦσι·
θάλλουσιν δ' ἀγαθοῖσι διαμπερές· οὐδ' ἐπὶ νηῶν
νίσονται, καρπὸν δὲ φέρει ζείδωρος ἄρουρα.

Per quanto concerne il mondo indiano, la questione è stata studiata a fondo dal Gonda (1969), che affianca genericamente il concetto indiano di re a quello esistente in altre società cosiddette primitive o semiprimitive, senza in alcun modo riconoscerne le radici indoeuropee, ma traccia, d'altra parte, un quadro perfettamente coerente con quello celtico e greco; ne riportiamo qui la parte essenziale (p. 7 s.):

One of the most striking characteristics of the Indian king is his rôle as a mediator. He is an intermediary between the powers of nature and society. As such he is an essential factor for the well-being of the people. In this respect the ancient Indian ruler was also a worthy colleague of the kings and chiefs of many other peoples. «The impulse (furtherance) of that special power-substance which manifests itself in vegetative life and increase of possession (*vājasya prasavaḥ*) prevailed over all these worlds, in all directions; from days of yore the king goes about knowing, increasing the people, and the well-being (*puṣṭi-* «a well-nourished condition») amongst us». He is according to many descriptions in the epics and other documents, the source and origin of all important events in the country. If the king is good, he is a blessing, if he is bad he is a disaster for his subjects. The sins of a king may even be the cause of the fall of the empire: drought, hunger, diseases, and battles will afflict the population. «As is the king so is his people».A good king should strive always to add to the prosperity of his people, bringing about a state of plenty and affluence. His first aim should be to seek his realm's happiness. Where the ideal king lives the people are prosperous, cheerful,

healthy, pure in conduct, expert in works: there the sacrifices are performed and the clouds always pour waters.

Il carattere primamente sacrale della monarchia indoeuropea si palesa non solo nelle culture ora esaminate, ma, in forma più o meno residuale, anche in altre, ove proprio ad esso dobbiamo fare appello per spiegarci fatti che altrimenti resterebbero mal comprensibili.

Prendiamo un episodio della storia romana delle origini: lo scontro con i Sabini. La narrazione di Livio è preziosa, in quanto contiene un elemento arcaicissimo.

Narra, dunque, Livio (1, 11 ss.) la battaglia che ebbe luogo fra Romani e Sabini, dopo che questi si erano impadroniti della rocca grazie al tradimento di Tarpea. Re dei Romani è Romolo, re dei Sabini Tazio; entrambi sono presenti sul campo, l'uno esplicitamente, l'altro implicitamente. Eppure nessuno dei due comanda il proprio esercito: a capo dei Romani è Ostio Ostilio, a capo dei Sabini Mezio Curzio. Romolo, in particolare, né combatte né è alla testa dei suoi uomini.

Ma quando lo scontro volge a favore dei Sabini, allora Romolo interviene, ma non con le armi, bensì con una solenne invocazione a Giove: «*... at tu, pater deum hominumque, hinc saltem arce hostes, deme terrorem Romanis fugamque foedam siste. hic ego tibi templum Statori Iovi, quod monumentum sit posteris tua praesenti ope servatam urbem esse, voveo*». Giove lo ascolta e le sorti della battaglia si rovesciano.

È chiaro, dunque, che il re era presente sul campo non per combattere e guidare l'esercito, ma per invocare e ottenere l'aiuto divino. Possiamo, anzi, aggiungere che la preghiera di Romolo si rivelò più forte e cogente di quelle che, dall'altro lato del campo, Tazio certamente innalzava a pro' dei Sabini.

È impossibile supporre che uno storico o un annalista romano abbia potuto immaginare una situazione in cui una figura marziale come Romolo non combatte alla testa dei suoi uomini, bensì prega. Ciò significa, dunque, che ci troviamo innanzi alle ultime testimonianze di una tradizione culturale arcaicissima, che vedeva nel re non il capo militare, bensì il mediatore sovrumano che ottiene dagli dei aiuto per il suo popolo. Questo non è, ovviamente, un argomento a favore della storicità di Romolo; è, piuttosto, una riflessione sul carattere molto arcaico della tradizione intorno all'origine di Roma (Campanile 1988 d).

La funzione insostituibile del re come tramite col mondo degli dei spiega anche perché all'inizio della repubblica si sentì l'esigenza di creare immediatamente un suo sostituto, il *rex sacrificulus*, che nella gerarchia sacerdotale romana conservò sempre il primo posto (cf. Dumézil 1977, 101) non, a mio parere, perché compisse i *sacra* propri un tempo del re (*sacra* di questo genere ritengo che non esistessero), bensì perché all'origine sostituiva il re nel suo magico rapporto personale con gli dei e, come nuova incarnazione del re, si collocava al di sopra di ogni altro sacerdote.

Dobbiamo, piuttosto, rilevare che l'esigenza di salvaguardare la funzione sacrale del re anche dopo l'abolizione della monarchia si manifestò non solo a Roma, ma anche, per esempio, in Grecia, in molte città della quale la regalità si trasforma in pubblica magistratura con funzioni puramente religiose; è il caso di Atene, ove l'antico basileus diviene l'arconte basileus, «incaricato delle relazioni con gli dei», per usare le parole del Glotz. Ma fenomeni analoghi sono attestati anche a Sifno, Nasso, Io, Chio, Olbia e Megara. Sia a Roma che in Grecia ci troviamo, cioè, innanzi a sviluppi paralleli: per evitare un vuoto di sacralità conseguente alla scomparsa della monarchia si crea un «re» con competenze unicamente sacrali oppure, il che è lo stesso, si confina in quest'ambito una monarchia formalmente ancora esistente ma spogliata di ogni altro potere.

Sarebbe, d'altra parte, un errore ritenere che questa primaria funzione sacra del re si contrapponesse, escludendola, ad ogni altra funzione: sarebbe, cioè, un tipico errore di trasposizione al mondo indoeuropeo del principio relativo alla separazione dei poteri che, almeno in teoria, è a fondamento dello stato moderno.

I testi, infatti, ci parlano abbondantemente anche del re come capo militare; tale funzione, anzi, diviene progressivamente quella essenziale. Ciò, tuttavia, non è affatto il riflesso di una «laicizzazione» della monarchia, ma dipende da tutt'altra ragione, cioè dal costituirsi di un sacerdozio professionale, come estrema specializzazione di un'originaria funzione poetica. Ma di questo fatto parleremo più avanti; comunque, qui vorremmo sottolineare che anche in presenza di un sacedozio professionale spesso rimane vivo il concetto che sacerdote per eccellenza e per definizione è il re. Basti qui un esempio.

Nèl grande rito indiano d'intronazione (Heesterman 1957) – e, dunque, in età già abbondantemente postvedica – il re siede sul trono e intorno a lui stanno i quattro grandi sacerdoti: il bramino a sud, il hotar a ovest, l'udgatar a nord, l'adhvaryu a est. Il re, allora, si rivolge a loro, chiamandoli: «O sacerdote!». Ed essi rispondono: «Il sacerdote sei tu»; ed aggiungono, il bramino: «Tu sei Indra dalla vera forza», il hotar: «Tu sei Mitra l'amabile», l'udgatar: «Tu sei Varuṇa dal vero ordine», l'adhvaryu: «Tu sei Savitar il vivificante». Qui non solo il re è riconosciuto esplicitamente come l'unico vero sacerdote, ma la sua identificazione con gli dei ci chiarisce anche il senso di questo sacerdozio: se essere sacerdote, infatti, significa potersi mettere in relazione col mondo divino, allora nessuno può essere più sacerdote del re, che di quel mondo è già per sua natura intimamente partecipe.

Il re, insomma, in tanto è vero sacerdote, in quanto è sia uomo sia anche dio. È un riconoscimento, questo, che troviamo anche fuori dell'India: per il mondo celtico ricorderemo che il ribelle Maricco aveva assunto il titolo di *adsertor Galliarum et deus* (Tac. *Hist.* 2, 61); Conchobar, mitico re dell'Ulster, è detto «dio sulla terra» (LU 8210).

Un'immagine larga – e non puramente sacrale delle funzioni del re, un'immagine, cioè, che riconosca in lui il vero capo della sua gente e, di volta in volta, lo veda anche come colui che poteva comandare sia in guerra che in pace – risulta necessaria anche per spiegarci adeguatamente il rapporto organico che esisteva fra lui e il poeta.

Abbiamo già osservato che nella società indoeuropea non si possono intravedere suddivisioni in classi, a parte, dicevamo, alcune eccezioni. Queste sono costituite da attività di natura molto specialistica come, per esempio, quella di costruttore di carri, che, richiedendo lungo apprendistato e impegno costante, sarebbero state mal compatibili con le multiformi attività pratiche che caratterizzavano il vivere quotidiano della tribù. Si costituivano così, in seno al tessuto sociale, piccoli gruppi di specialisti cui, tutto sommato, poco converrebbe il termine di classe, per la loro presumibile eseguità numerica. Il poeta, all'origine, è uno di questi specialisti.

Per avere un'idea sufficientemente chiara della sua presenza e della sua funzione nella società indoeuropea, dovremo rispondere ad una serie di domande: Come si diventava poeta? Quali erano i contenuti propri della poesia? Come viveva il poeta? E a che serviva?

La nostra cultura occidentale lega coscientemente, almeno a partire da Platone, il concetto di poesia a quello d'ispirazione: è Platone, infatti, che per primo, nel Fedro, identifica la poesia in una θεία μανία, una sorta di follia, dunque, ma di origine divina. Ben diversa era la situazione in età indoeuropea.

Quale essa fosse, si deduce agevolmente da una serie di fatti concordanti in più culture arcaiche.

Per cominciare dal mondo celtico, è naturale il riferimento a una famosa pagina di Cesare (*B.G.* 6, 14) in cui si parla della formazione dei druidi. Ma è necessario un chiarimento preliminare.

Le fonti antiche ci parlano di tre categorie di «intellettuali» esistenti nella società celtica: i druidi, i vati e i bardi; e tentano anche di precisarne le differenti funzioni. Problema tutt'altro che semplice, cui il D'Arbois de Jubainville (1883) dedicò un intero volume del suo *Cours de littérature celtique*; e le difficoltà nascono particolarmente dal fatto che gli autori greci e romani ragionavano, come è naturale, secondo le categorie della propria cultura e distinguevano, quindi, la poesia dalla filosofia e suddividevano quest'ultima in filosofia naturale e filosofia morale. Nulla, però, suggerisce che le cose andassero nello stesso modo anche nel mondo celtico. Oggi, fortunatamente, prevale un atteggiamento di maggiore prudenza, che rifugge da antinomie e tagli troppo netti. Mi piace, quindi, riportare ciò che il Mac Cana (1986, 60 ss.) scrive a proposito di druidi e poeti (*filid*) nell'antica società irlandese, ancora molto simile a quella gallica:

Mais par ailleurs, les druides ne disparurent pas complètement: il serait même plus correct de dire qu'ils continuèrent à exister – convenablement adaptés à leur nouvel

environnement – sous la forme des poètes savants ou *filid*. (Dans le passé les Irlandais ont toujours eu l'aptitude, propre aux vrais conservateurs, à assimiler les innovations inévitables de façon à minimiser les effets de leur nouveauté et en même temps à amplifier le sentiment de continuité). A l'époque préchrétienne, les *filid* semblent avoir eu un statut légèrement inférieur à celui du druide proprement dit, mais, par la suite, quand les druides furent remplacés par les clercs chrétiens, les *filid* continuerènt à remplir certaines de leurs fonctions – et à jouir de certains de leurs privilèges – qui avaient pu survivre sous le nouveau régime. Ceux-ci n'étaient pas négligeables, et ils nous offrent des points de repères utiles pour évaluer le rôle du druide à l'époque préchrétienne.

Les fonctions de son prédécesseur gaulois, tel qu'il nous est présenté par les écrivains classiques, sont assez claires: le druide était juge et arbitre, dans plusieurs cas tels que ceux dont Pline parle, il était aussi thérapeute ou guérisseur et, ce qui est peut-être le plus important, il était surtout éducateur, non seulement pour ceux qui aspiraient à devenir membres de son ordre, mais aussi pour les fils de la noblesse en général. Toutes ces fonctions sont attestées pour le druide irlandais, et certaines d'entre elles le sont pour le *fili*. A l'époque où l'importance du *fili* était devenue la plus grande, la médecine et le droit étaient devenus des professions séparées, mais le *fili* conservait encore certains éléments résiduels, mais néanmoins très importants, du sacerdoce celtique, notamment la fonction de présider aux sacres royaux et aux mariages de la noblesse.

De plus, *filid* et druides appartenaient à une même confrérie qui avait un fort esprit de corps et qui s'étendait à travers toute la nation celte. Chaque poète-chef, et *a fortiori* chaque druide-chef, faisait office de compagnon et conseiller de son roi et patron.

Qui si parte dalla tradizionale affermazione di una distinzione fra druido e poeta; ma, progressivamente, sotto l'incalzare dei dati documentari – di cui il Mac Cana è perfetto conoscitore – la differenza si restringe sempre più e, nei limiti stessi in cui sopravvive, diviene francamente inverosimile: è ragionevole attribuire agli uni e agli altri la stessa funzione di consigliere del re, quando le fonti ignorano questa compresenza di più ed eterogenei consiglieri?

Io credo che il tempo sia ormai maturo per compiere l'ultimo passo: il mondo celtico ha un'unica fondamentale figura di intellettuale – cioè, di professionista della parola –: il poeta. In rapporto alle sue molteplici funzioni (e di ciò parleremo più avanti) egli può ricevere titoli e denominazioni di vario genere, ma non sono concepibili antinomie fra l'uno o l'altro aspetto, in quanto tutti ritrovano la loro oggettiva o potenziale unità nella persona stessa del poeta.

Il druido, quindi, di cui parla Cesare – per ritornare, appunto, al problema della formazione – altri non è che il poeta, visto in un'ottica prevalentemente sacerdotale e giuridica (e non è, del resto, privo di significato, sia pure a livello psicologico, il fatto che questo passo sia stato già ampiamente utilizzato per descrivere la formazione del poeta celtico anche da chi, in teoria, accettava tutte le distinzioni cui abbiamo sopra accennato):

Dice, dunque, Cesare (*B.G.* 6, 14):

Druides a bello abesse consuerunt neque tributa una cum reliquis pendunt [militiae

vacationem omniumque rerum habent immunitatem]. Tantis excitati praemiis et sua sponte multi in disciplinam conveniunt et a parentibus propinquisque mittuntur. Magnum ibi numerum versuum ediscere dicuntur. Itaque annos nonnulli vicenos in disciplina permanent. Neque fas esse existimant ea litteris mandare, cum in reliquis fere rebus, publicis privatisque rationibus, Graecis litteris utantur. Id mihi duabus de causis instituisse videntur, quod neque in vulgum disciplinam efferri velint neque eos, qui discunt, litteris confisos minus memoriae studere, quod fere plerisque accidit, ut praesidio litterarum diligentiam in perdiscendo ac memoriam remittant.

Qui si debbono rilevare tre essenziali elementi costitutivi: formazione di tipo scolastico, insegnamento esclusivamente orale, cultura come acquisizione di un patrimonio già preesistente.

Così si diventava «poeti» all'epoca di Cesare, e così, ugualmente, si diventava «poeti», mille anni più tardi, in Irlanda.

Noi, infatti, possediamo ancora (Thurneysen (1891) i programmi che, intorno all'anno 1000, gli apprendisti-poeti irlandesi seguivano nei loro dodici anni di studio; e l'insegnamento è interamente fondato sulla tradizione e sull'oralità. Ma, dal nostro punto di vista, è importante il fatto che questi futuri poeti non soltanto imparavano a memoria un enorme numero di poesie e di racconti e studiavano tutti gli elementi formali della poesia (metrica, grammatica, lessico poetico, retorica etc.), bensì acquistavano anche un'approfondita conoscenza di materie che oggi non connetteremmo alla poesia, come medicina, magia, diritto, toponomastica, storia, tradizioni locali, genealogie. Si rivela qui, cioè, il carattere globale del poeta celtico, competente in tutto ciò che viene gestito con la parola, anche se, naturalmente, rispetto ai suoi antenati di età cesariana, ha ora perso ogni competenza in materia religiosa; ma siamo, appunto, nell'anno 1000 dell'era cristiana.

Ma questa reale omnicompetenza del poeta irlandese, di fatto, comprende in sé ciò che sotto altre denominazioni appare a livello di singola e non cogente specializzazione. Il D'Arbois de Jubainville (o.c., p. 210) aveva così intitolato un capitolo del suo volume: *Les druides de Gaule et non ceux d'Irlande constituent une corporation judiciaire*. Una tale antinomia fondata, per di più, su elementi in sé poco noti (come, appunto, le corporazioni in Gallia e i druidi in Irlanda) dovrebbe – e questo è solo un aspetto di un discorso che potrebbe essere assai più analitico – essere sostituita con la dimostrabile affermazione che in Gallia la funzione giudiziaria era esercitata da «poeti» chiamati druidi, laddove in Irlanda era esercitata sia da poeti *tout-court*, sia da poeti che, specializzandosi in questo campo, assunsero il nome di *brithemon*. Ma che il diritto fosse di competenza dei poeti, restò sempre chiaro perfino ai giuristi.

Un esempio evidente se ne ha nel *Córus Béscna* (= Binchy 1978, 528 s.), un trattato incorporato nel più autorevole testo giuridico irlandese, il *Senchas Már* («La Grande Tradizione»), ove a un poeta (*fili*) è affidato il compito di garantire solennemente la compatibilità della legge cristiana con la legge dei «veggenti» indigeni (*fáithi*, cioè *vates*), giacché la divina

ispirazione aveva governato anche i poeti (*filid*) d'Irlanda: sia la Chiesa che i poeti (*filid*) hanno dato forza nel diritto a ciò che non è in contrasto con la parola di Dio e la coscienza dei fedeli (cf. Binchy 1975/6).

Se ora ci volgiamo al mondo indiano, troveremo che anche qui la formazione del poeta seguiva una strada analoga a quella dei Celti, nei suoi due caratteri fondamentali: oralità e tradizione.

Su questo tema non esistono nell'India antica testimonianze immediate e copiose come in Irlanda; ma c'è una serie di dati da cui si possono trarre conclusioni ugualmente sicure.

È, innanzi tutto, pacifico che la letteratura indiana più antica né venne composta per scritto né per scritto fu tramandata fino ad epoca relativamente tarda. Dunque, tradizione orale che, a sua volta, implica un insegnamento che, senza interruzioni, si svolge da generazione più anziana a generazione più giovane, il che, in sostanza, vale a dire scuola. Una scuola che aveva la caratteristica, prevalente anche se forse non esclusiva, di essere familiare. Sappiamo; infatti, che i libri 2-7 del Ṛgveda furono composti ciascuno da una famiglia di poeti, rispettivamente, i Gṛtsamada, i Viśvāmitra, i Vāmadeva, gli Atri, i Bharadvāja, i Vasiṣṭha. Ma anche dal libro primo si deduce facilmente l'esistenza di famiglie di poeti. Sappiamo, per esempio, che Kakṣīvat (autore di ṚV 1, 116-126) era figlio di Dīrghatamas (autore di 1, 140-164) figlio, a sua volta, di Ucathya (autore di 9,50-58) e che Madhucchandas (autore di 1, 1-11) era figlio di Viśvāmitra (membro della famiglia cui si deve il libro terzo) figlio di Gāthin, figlio di Kušika (la cui famiglia è ricordata come famiglia di poeti in 3,29,15 e 3, 30, 20) (Campanile-Orlandi-Sani 1974).

Questa predilezione per un insegnamento all'interno della famiglia non è, del resto, esclusiva della cultura indiana; anche in Irlanda vi erano famiglie, come gli O'Higgin, gli O'Mulconry, i Mac Namee, ove il mestiere di poeta era ereditario: la più illustre fra queste, quella degli O'Daly vantava addirittura un capostipite che sarebbe stato iniziato alla poesia da san Colman, morto nel 604 (Vendryes 1932).

Ogni poeta aveva la coscienza di essere l'ultimo ramo di una tradizione antichissima, fosse essa o non fosse di tipo familiare; e ciò era per lui non un mero dato di fatto quanto, piuttosto, un motivo di orgoglio e di gratitudine. I libri del Ṛgveda dovuti a singole famiglie contengono tutti un inno in onore del progenitore e primo-poeta (cf. Dandekar 1974); ma, oltre a queste testimonianze specifiche, ovunque possono individuarsi espressioni della consapevolezza che ogni poeta aveva di essere in rapporto di dipendenza e di continuità con una tradizione veneranda e gloriosa che gli forniva, momento per momento, gli strumenti del suo poetare. Bastino poche citazioni: *pitúḥ pratnásya jánmanā vadāmasi* «noi parliamo grazie alla discendenza dall'antico padre» (ṚV 1, 87, 5); *asmé sanajā́ pítryā dhíḥ* «la nostra antica poesia dei padri» (3, 39, 2); *mahó rujāmi bandhútā vácobhis tán mā pitúr gótamād ánv iyāya* «per la mia discendenza io

spezzo (gli ostacoli) impetuosamente: questo mi è stato tramandato da mio padre Gotama» (4,4,11); *ahám íd dhí pitúṣ pári medhám ṛtásya jagrábha* «io ho avuto in eredità da mio padre la conoscenza della verità» (8, 6, 10).

Anche in Grecia si possono percepire tracce di una situazione analoga. Sappiamo, infatti, da *Schol. Pind.* N. 2, 1 che a Chio esistette una corporazione di poeti che si chiamavano Ὁμηρίδαι perché si vantavano di trarre origine da Omero; uno di loro fu Kynaithos, vissuto nel sec. VI, probabile autore dell'inno ad Apollo. Ciò, dunque, significa che anche in Grecia, fino in piena età storica, il mestiere di poeta si tramandava secondo tecniche organizzative e didattiche analoghe a quelle che abbiamo visto nel mondo celtico e indiano. Per di più – ed è merito del Pavese (1981) averlo sottolineato – l'insegnamento e la produzione della poesia seguitarono a svilupparsi per via orale anche per lungo tempo dopo l'introduzione della scrittura (che possiamo collocare verso la metà del sec. VIII), il che prova, fra l'altro, che l'oralità non è un espediente per sovvenire all'assenza della scrittura (del resto, già Cesare aveva notato che l'insegnamento dei druidi era esclusivamente orale quantunque i Galli in altri ambiti utilizzavano l'alfabeto greco). Merito del Pavese, inoltre, è anche l'avere mostrato come ancora in epoca postomerica sia l'insegnamento che la produzione poetica fossero concepiti in forma orale. Per quanto concerne l'insegnamento, sono significativi alcuni versi della *Theogonia* esiodea, in cui il poeta parla della sua iniziazione alla poesia (v. 22 ss.):

> Αἵ νύ ποθ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδήν,
> ἄρνας ποιμαίνονθ' Ἑλικῶνος ὑπὸ ζαθέοιο.
> .....
> ..... ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν
> θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα,
> καί με κέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων.

Qui, infatti, la terminologia impiegata e la stessa scena in cui l'azione è collocata, mostrano che l'insegnamento della poesia era concepito ancora unicamente per via orale. E che la poesia fosse concepita come prodotto d'insegnamento, è evidente – e non mi pare che la cosa sia stata finora adeguatamente sottolineata – in Omero stesso. In un famoso passo del libro 22 dell'Odissea il poeta Femio, minacciato di morte da Ulisse, così tenta di commuoverlo e di salvarsi la vita:

> γουνοῦμαί σ', Ὀδυσεῦ· σὺ δέ μ' αἰδεο καί μ' ἐλέησον.
> αὐτῷ τοι μετόπισθ' ἄχος ἔσσεται, εἴ κεν ἀοιδὸν
> πέφνῃς, ὅς τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν ἀείδω.
> αὐτοδίδακτος δ' εἰμί, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἵμας
> παντοίας ἐνέφυσεν (χ 344 ss.).

L'espressione αὐτοδίδακτος δ'εἰμί ha sempre imbarazzato alquanto i commentatori, giacché non appariva chiaro come essa potesse essere un

argomento per commuovere Ulisse; basti rileggere a questo proposito, ciò che scrive il recente commento di Fernández-Galiano (1986):

> Moltissimo si è scritto su questi versi e soprattutto sul termine αὐτοδίδακτος, che appare solo qui in Omero. Una parte degli studiosi propende a inquadrare la dichiarazione di Femio nella ben nota polemica tra doti naturali e apprendimento di un'arte che tanta importanza ha, p. es., nella poesia di Pindaro e nelle controversie dottrinarie tra i sofisti e i loro avversari. Ma qui non si capisce perché Femio dovrebbe rivendicare davanti a Odisseo la sua qualità di autodidatta, che non ha imparato nulla da nessuno, malgrado la testimonianza di Platone (p. es. *Ion* 533 e) e il fatto che la sua scuola abbia addotto questi versi a sostegno della teoria dell'anamnesi (ved. M. Schmidt, *LfgrE*, I, coll. 1619-20; inoltre, fra i tanti, M. Bowra, in *Companion*, p. 73, e, in prospettiva un po' diversa, M. Wegner, in *Archaeologia* U, pp. 31, 35); anzi, il patronimico colloca l'aedo nell'ambito di una famiglia e scuola come quella degli Omeridi, di cui tanto si parlerà da Pindaro (*Nem.* 2, 1) e Platone in poi. Quello che Femio vuole affermare, nel suo disperato sforzo di salvarsi la vita (non si dimentichi che Odisseo è ancora lì con la spada in pugno), è la sua capacità autonoma di applicare la tecnica e il repertorio che ha ereditato ai destinatari del canto e all'uditorio.

Qui mi pare evidente che il commento non chiarisce affatto il testo; anzi, va addirittura contro la lettera del testo, giacché αὐτοδίδακτός εἰμι allude manifestamente ad un «autoinsegnamento», non certo ad una «capacità autonoma di applicare la tecnica e il repertorio che ha ereditato». Più probabile, dunque, mi sembra che Femio, dichiarando di essere stato maestro a se stesso, sottolinei un elemento raro ed eccezionale che conferisce particolare valore alla sua persona e all'opera che egli in futuro presterà alla reggia di Ulisse (così, con Monro e Stanford, sono presumibilmente da interpretarsi i versi successivi a quelli sopra citati). Questo potrebbe, sì, essere un buon argomento per convincere Ulisse a risparmiargli la vita.

Ora, se questa interpretazione è corretta, ne consegue che il poeta dell'Odissea già conosceva un tipo di poeta di stampo puramente individualistico – formatosi, cioè, e operante al di fuori dell'antica tradizione –, ma ne consegue anche che questo tipo di poeta è ancora così raro da costituire qualcosa di prezioso e d'insostituibile; il che vuol dire, in ultima analisi, che ancora all'epoca dell'Odissea la via normale nella cultura greca per accedere all'esercizio della poesia stava nel tradizionalistico insegnamento ad opera di un maestro, cioè di un poeta maturo formatosi esso stesso nel medesimo modo.

Non dobbiamo, comunque, pensare che nella società indoeuropea al poeta venisse riconosciuta quella posizione particolare e, in certo modo, unica che è propria del poeta nella cultura moderna. Per una valutazione più realistica possiamo partire da due passi dell'Odissea. Il primo è quando Eumeo si difende dall'accusa di avere chiamato Ulisse:

> Ἀντίνο', οὐ μὲν καλὰ καὶ ἐσθλὸς ἐὼν ἀγορεύεις·
> τίς γὰρ δὴ ξεῖνον καλεῖ ἄλλοθεν αὐτὸς ἐπελθὼν
> ἄλλον γ', εἰ μὴ τῶν, οἳ δημιοεργοὶ ἔασι;

> μάντιν ἢ ἰητῆρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων,
> ἢ καὶ θέσπιν ἀοιδόν, ὅ κεν τέρπῃσιν ἀείδων (ρ 381 ss.).

Il secondo è quando Alcinoo esorta i giovani Feaci alla danza:

> ἀλλ'ἄγε, Φαιήκων βητάρμονες ὅσσοι ἄριστοι,
> παίσατε, ὥς χ' ὁ ξεῖνος ἐνίσπῃ οἷσι φίλοισιν,
> οἴκαδε νοστήσας, ὅσσον περιγιγνόμεθ' ἄλλων
> ναυτιλίῃ καὶ ποσσὶ καὶ ὀρχηστυῖ καὶ ἀοιδῇ.
> Δημοδόκῳ δέ τις αἶψα κιὼν φόρμιγγα λίγειαν
> οἰσέτω, ἥ που κεῖται ἐν ἡμετέροισι δόμοισιν (θ 250 ss.).

Il poeta, cioè, è socialmente collocato allo stesso livello degli altri gruppi che svolgono un lavoro altamente specializzato, che richiede lungo apprendistato e che è socialmente utile: per usare il termine omerico, il poeta è un δημιοεργός, un artigiano diremmo noi, se il termine non avesse assunto oggi una certa connotazione di meschinità; forse sarebbe meglio parlare di professionista.

Ora, già il Darmesteter (1878a) aveva rilevato che in varie tradizioni linguistiche arcaiche la radice verbale designante il costruire in legno – con riferimento, dunque, all'attività del carpentiere e del falegname – viene talora usata anche in relazione all'operare verbale e poetico; e ne aveva tratto corrette conclusioni di ordine ricostruttivo («cette métaphore nous vient des poètes de la période d'unité indo-européenne»).

Sarebbe, però, opportuno non fermarsi al riconoscimento di una peculiarità lessicale del linguaggio poetico indoeuropeo, bensì andare oltre e domandarsi quali fondamenti obiettivi avessero sia il concetto di poeta come artigiano, sia questa metafora stessa. Il problema, a nostro parere, può risolversi attraverso una riflessione su alcuni passi vedici:

– *imắṃ te vắcaṃ vasūyánta āyávo rátha̍ṃ ná dhī́raḥ svápā atakṣiṣuḥ*

«Questo discorso, bene augurandosi, hanno per te fabbricato i discendenti di Āyu, come un abile artigiano (fabbrica) un carro» (RV 1, 130, 6);

– *etáṃ te stómaṃ tuvijāta vípro rátha̍ṃ ná dhī́raḥ svápā atakṣam*

«Questo canto, o possente, ho io per te fabbricato come un abile artigiano (fabbrica) un carro» (5, 2, 11);

– *imā́ bráhmāṇi várdhanāśvíbhyāṃ santu śáṃtamā yā́ tákṣāma ráthā̃ iva*

«Queste salutari preghiere che noi fabbricammo a guisa di carri, siano rafforzatrici degli Aśvin» (5, 73, 10);

– *etáṃ vāṃ stómam aśvināv akarmātakṣāma bhṛ́gavo ná rátham*

«Facemmo, o Aśvin, questa vostra lode; l'abbiamo fabbricata come i Bhṛgu (fabbricano) un carro» (10, 39, 14).

Queste comparazioni vediche sono in pieno accordo con testimonianze di altre culture. In avestico «strofa» è *vacastašti*, propriamente «fabbrica-

zione verbale», in greco i poeti sono chiamati da Pindaro τέκτονες σοφοί (*Pyth.* 3, 113) e μελιγαρύων τέκτονες κώμων (*Nem.* 3, 4 s.), la Musa è per Sofocle τεκτόναρχος «capocostruttore» (fr. 162 N.), il nesso τεκταίνω ἀοιδάν è presso Pausania (10, 5, 8) attribuito al mitico poeta Oleno.

Tutti questi elementi permettono, senza dubbio, di attribuire alla cultura indoeuropea il concetto del poetare come parallelo all'opera del carpentiere; ma bisogna aggiungere che questa identificazione non ha carattere di esclusività. Ugualmente indoeuropeo, infatti, è il parallelo col tessere. Lo Schmitt (1967, 298 ss.), fedele al principio di fondarsi solo su congruenze lessicali, prende in considerazione unicamente l'impiego metaforico della radice **webh-*, che ritroviamo in germanico (ant. ingl. *wordcræft wæf* «ho tessuto poesia», Cyn. *El.* 1238), in greco (μύθους ὑφαίνειν, Γ 212; sintagmi analoghi in Pindaro e Bacchilide) e in avestico, ove *vaf-*, evidentemente sotto la pressione della poesia eulogistica, è passato al significato di «lodare»: *yā vā ašā ufiiāni manascā vohū apaouruuīm* «io che voglio lodare voi, o Verità, e il Buon Pensiero in modo nuovo» (Y. 28, 3; cf. anche Y. 43, 8).

Ma chi non è legato a questo impegno metodologico può addurre testimonianze da altre culture indoeuropee per quanto concerne sia il fabbricare in legno che il tessere.

Per il primo, bisognerà ricordare che l'espressione «carpentieri del canto» (*seiri gwawd* o *seiri cerdd*) è usuale nella poesia gallese per designare i poeti; anzi, come sottolineò già il Williams (1944, 7), «i poeti gallesi... proclamavano propri tutti gli strumenti e i termini tecnici di chi lavora il legno, come l'ascia, il coltello e la squadra; quando un rivale imitava i loro temi o la loro tecnica, essi lo invitavano seccamente ad andare con la sua ascia nel bosco e a prenderne la legna propria».

Per il tessere, sia in antico irlandese (*figim*) che in gallese (*gweaf*) è usuale il valore di «comporre (testi poetici), pronunciare (parole elaborate)»; l'esempio più antico è nell'*Amra Choluimb Chille*, che risale alla fine del sec. VI: *fáig ferb fithir* «il maestro tessé la parola» (Stokes 1899 § 52). Col latino, infine, siamo in area di frontiera, giacché in fase arcaica è ancora attestata la locuzione *texere sermones* (*Pl.* Trin. 797); ma dobbiamo intenderla come «tessere discorsi» (con l'innovativo valore di lat. *texere*) o come una sopravvivenza formulare di un originario «fabbricare discorsi (a guisa di carpentiere)» (secondo il valore etimologico di *texere*)? La questione ha, tutto sommato, scarso rilievo, poiché in entrambi i casi la locuzione rientrerebbe parimenti in una logica indoeuropea; personalmente, comunque, preferirei la seconda ipotesi, anche perché l'innovazione semantica non aveva del tutto cancellato il significato primitivo del verbo, come mostra il virgiliano *texere naves* «costruire navi» (*Aen.* 9,236).

Importante, piuttosto, è la dimostrazione, ad opera del Maggi (1976),

che in vedico il verbo *taṁsayate* possedeva il significato di «tessere», utilizzabile anche in riferimento al comporre poetico:

> távéd indra práṇītiṣu
> utá prášastir adrivaḥ
> yajñó vitantasā́yyaḥ (ṚV 8,6,22)

«È sotto la tua direzione, o Indra, che deve essere tessuto l'elogio e il sacrificio, o signore delle pietre per pestare».

Ma, come il fabbricare (in legno) e il tessere, così è presumibile che altre attività analoghe divenissero i metaforici omologhi del comporre poetico. Tale certamente fu il cucire. Se ne hanno attestazioni numerose in irlandese, p.e.:

> in lind-se luadim cech lá
> dia n-uagim sós senchassa (Gwynn 1913, 338)

«Questo lago io celebro ogni giorno, quando io cucio il tesoro della leggenda».

Per il greco si può fare riferimento a un frammento pseudoesiodeo (Hes. *fr.* 357):

> ἐν Δήλωι τότε πρῶτον ἐγὼ καὶ Ὅμηρος ἀοιδοὶ
> μέλπομεν, ἐν νεαροῖς ὕμνοις ῥάψαντες ἀοιδήν,
> Φοῖβον Ἀπόλλωνα χρυσάορον, ὃν τέκε Λητώ

È possibile, naturalmente, che questo ῥάπτειν ἀοιδήν sia, in realtà, lo scioglimento del composto ῥαψῳδός; ma, poiché quest'ultimo, a sua volta, presuppone il sintagma ῥάπτειν ἀοιδήν, il circolo si chiude ugualmente.

Vediamo, in tal modo, che l'attività poetica è variamente identificata con più attività artigianali e abbiamo già osservato che la ragione di ciò va ricercata in peculiarità che esse condividono, come il richiedere una specifica preparazione, nell'avere carattere specialistico, nell'essere socialmente utili. Limitandoci a questo, verremmo, tuttavia, a trascurare quello che dal punto di vista sociale era il fatto che più immediatamente le accomunava in maniera vistosa: tutte queste attività si svolgono su richiesta di un committente e vengono retribuite.

Si pone così il problema del rapporto fra poesia e committenza in età indoeuropea.

Le culture indoeuropee arcaiche sono concordi nel presentarci la figura del poeta come quella di un professionista per così dire itinerante: egli presta la sua opera là ove viene chiamato oppure gira di luogo in luogo ad offrirla.

Numerose e fra loro diverse potevano essere le motivazioni che inducevano a sollecitare la presenza del poeta; e ciò proprio in ragione delle sue molteplici competenze. Ma è senz'altro presumibile che la sua meta fosse il più delle volte la casa del re; il motivo ne apparirà più avanti evidente.

Qui, nella casa del re, il suo compito essenziale era duplice: intrattenere piacevolmente – e sui temi di questo intrattenimento dovremo ritornare – e celebrare la regale figura del suo ospite.

Un esempio bellissimo di ciò offre Omero: Alcinoo, quando organizza un banchetto in onore di Ulisse, si cura immediatamente di mandare a chiamare il poeta Demodoco:

> καλέσασθε δὲ θεῖον ἀοιδόν,
> Δημόδοκον · τῷ γάρ ῥα θεὸς πέρι δῶκεν ἀοιδὴν
> τέρπειν, ὅππῃ θυμὸς ἐποτρύνῃσιν ἀείδειν (θ 43 ss.).

Il compito del poeta, in questo caso, è di «rallegrare» (τέρπειν) e ciò fa pensare che Terpiade, nome del padre del poeta Femio, operante ad Itaca, fosse un nome «parlante» (come, del resto, Femio stesso e Demodoco) e che, perciò, sia Terpiade che Femio fossero membri di una famiglia di poeti, come ne abbiamo viste in India e in Irlanda.

Anche Femio, del resto, esercitava a Itaca lo stesso mestiere. Se, infatti, nel primo libro dell'Odissea egli appare già presente al banchetto dei Proci, quasi risiedesse nella reggia, dalle parole che dice in propria difesa ad Ulisse nel libro 22, risulta chiaro che anch'egli, come Demodoco, «si recava» a cantare:

> καί κεν Τηλέμαχος τάδε γ' εἴποι, σὸς φίλος υἱός,
> ὡς ἐγὼ οὔ τι ἑκὼν ἐς σὸν δόμον οὐδὲ χατίζων
> πωλεύμην μνηστῆρσιν ἀεισόμενος μετὰ δαῖτας (v. 350 ss.).

Il che significa, appunto, che anche Femio era un poeta itinerante, che veniva chiamato in particolari circostanze.

Testimonianze di questo costume arrivano in Grecia fino in piena età storica. Vorremmo qui ricordare l'aneddoto conservato da Cicerone (*De Or.* 2,86) a proposito di Simonide, che i Tindaridi miracolosamente salvarono da un crollo, riconoscenti per essere stati da lui celebrati; noi ne riportiamo qui la parte iniziale, pertinente al nostro tema:

> Sed ut ad rem redeam, non sum tanto ego, inquit, ingenio, quanto Themistocles fuit, ut oblivionis artem quam memoriae malim; gratiamque habeo Simonidi illi Cio, quem primum ferunt artem memoriae protulisse. Dicunt enim, quom cenaret Crannone in Thessalia Simonides apud Scopam fortunatum hominem et nobilem cecinissetque id carmen, quod in eum scripsisset, in quo multa ornandi causa poetarum more in Castorem scripta et Pollucem fuissent, nimis illum sordide Simonidi dixisse se dimidium eius ei quod pactus esset pro illo carmine daturum, reliquom a suis Tyndaridis quos aeque laudasset peteret, si ei videretur.

Dunque, Scopa, uomo ricco e cospicuo, per celebrare il proprio successo – si tratta di una vittoria al pugilato, come precisa Quintiliano (11,2,11) – aveva dato un banchetto, ove Simonide era stato chiamato, come professionista, a cantare le lodi del vincitore.

Il banchetto e la festa non erano evidentemente concepibili senza la presenza del poeta.

Ma accanto a questa funzione, che sostanzialmente è d'intrattenimento, ben più rilevante e pregna di conseguenze per la vita politica e sociale era quella del poeta come produttore di poesia eulogistica.

In essa il poeta celebra il principe di cui è ospite, secondo schemi compositivi che risultano massimamente evidenti nella tradizione celtica, ove più lungamente sopravvissero il poeta di stampo indoeuropeo e, di conseguenza, anche il genere eulogistico.

Una recente edizione di frammenti eulogistici irlandesi di grande arcaicità o, quanto meno, volutamente arcaizzanti (Campanile 1988) ci permette oggi di vedere comodamente i principali tratti stilistici di questo genere letterario.

Il principe viene celebrato non in relazione a fatti specifici (che sono sempre opinabili e su cui, del resto, un poeta itinerante poteva anche essere scarsamente informato); materia dell'elogio non è il fatto di avere vinto un certo nemico o di avere sottomesso una certa tribù: ciò che viene esaltato, è la grandezza intrinseca del principe, la sua gloriosa ascendenza, l'alone sovrumano che la regalità gli conferisce, la sua impassibile grandiosità nel proteggere, nel beneficare e nel vincere. E ciò avviene mediante una serie continua di metafore e di epiteti, in un contesto spesso assolutamente privo di autentici dati narrativi e spesso ridotto a una sequenza di mere frasi nominali (cf. Campanile 1985):

> Lug scéith, scál find
> fo nimib ni robe bed mac nÁini aidblithir.
> Arddu deeib dóen, dron daurgrainne,
> glan galláth, hua Luircc Lóegairi

«Una lince dello scudo, uno splendente essere sovrannaturale: non ci fu nessuno che fosse sì possente come il figlio di Áine. Un uomo superiore agli dei, un saldo nucleo di quercia, un luminoso guerriero: il nipote di Loegaire Lorc» (Campanile 1988, nr. 4).

Siffatte celebrazioni del sovrano felicemente regnante non servivano solo, come è naturale, a compiacere il celebrato. Esse venivano recitate pubblicamente, nelle feste e nei banchetti, e avevano, quindi, la funzione essenziale di rafforzare il prestigio del re, di confermare l'eccezionalità della sua figura, di ricordare la sua infinita capacità di vincere i nemici e di beneficare i suoi fedeli. L'uso sapiente dei mass-media da parte del potere non è, forse, scoperta tanto recente quanto oggi si crede.

È probabile, a nostro parere, che in età indoeuropea fosse assai chiara la distinzione fra poesia eulogistica e narrazione, a fini d'intrattenimento, delle gesta dei grandi eroi del passato (che, per altro, può anche essere un passato assai prossimo): mi riferisco ai cosiddetti κλέα ἀνδρῶν, per usare un termine omerico. La prima, infatti, celebra un sovrano vivente, di cui il poeta è ospite, ed ha un immediato e possente impatto sociale; la seconda può averlo solo in misura indiretta e limitata (ove celebri le imprese

degli antenati del sovrano) e la funzione edonistica è immediatamente prevalente. Basti pensare a come Omero introduce Demodoco che canta un episodio della guerra di Troia: «E quando (i commensali) ebbero saziato il loro desiderio di cibo e di vino, allora la Musa spinse il poeta a cantare gloriose imprese di uomini (...), la contesa di Odisseo e del Pelide Achille» (θ 72 ss.; di passaggio si osserverà che si tratta di avvenimenti relativamente assai recenti. La funzione intrattenitiva di un siffatto canto è del tutto evidente, né dobbiamo scandalizzarcene, giacché infinite altre opere d'arte hanno una genesi non diversa).

Da un punto di vista ricostruttivo della cultura indoeuropea, bisogna, però, sottolineare che i due generi avevano un'ampia comunanza stilistica e figurativa, il che, del resto, non è sorprendente, dato che in ambedue i casi si trattava pur sempre della celebrazione di un principe o di un eroe. E noi oggi possiamo, quindi, recuperare i tratti che contraddistinguevano i prìncipi e gli eroi di età indoeuropea, sia viventi che defunti.

Il primo è, senza dubbio, la loro inesausta capacità di uccidere il nemico, cioè, dunque, di conquistare la vittoria.

Un mitico eroe irlandese, Conall, riceve stabilmente l'epiteto di «omicida» (*oirgnech, oirgnid*); un'analoga espressione ricorre nel *Canu Aneirin* a proposito del guerriero Tudfwlch (*laun gur leidyat* «campione uccisore di uomini», v. 765). Si tratta di un epiteto altamente tradizionale, giacché ricorre altresì nell'epos omerico (ἀνδροφόνος è Ettore, ἀνδροφόνοι sono le mani di Achille, ἀνδρειφόντης è detto Enialio, il dio della guerra, in una locuzione formulare). Più a oriente lo stesso epiteto ricorre a proposito di divinità della seconda funzione; e questa è una regola generale, sulla cui genesi occorrerebbe riflettere: ciò che a occidente e nel centro è detto dei re e degli eroi, ad oriente è detto a proposito delle divinità, in particolare di quelle guerriere.

Avviene, dunque, che nel Ṛgveda Rudra è chiamato «omicida» (*nṛhan-* 4,3,6) e Indra è «uccisore dei nemici» (*amitrahan-* ib.6,45,14; *amitrakhāda-* 10,152,1).

Accanto a questa epitesi di tipo formulare, la poesia celtica ci offre un'ampia serie di variazioni sul tema: Anmchaid di Ossory è «drago ardente che distrugge schiere di soldati» (Meyer 1919,13), Feidilmid in un sol giorno distrugge l'intero Meath (ib. 15), Murchad è «giovane rabbioso nell'uccidere i pagani» (ib. 23), del re di Éle si dice che «ad opera della sua dura, inesorabile spada molti giacciono nella fredda morte» (ib. 39). In una saga una fanciulla, quando vuole salutare degnamente il suo ospite, celebra le sue capacità distruttive: «Benvenuto Labraid! (...). Egli colpisce gli scudi, lancia i giavellotti, ferisce corpi, uccide i nobili, ricerca stragi, distrugge eserciti, uccide guerrieri, distrugge i valorosi, stermina guerrieri» (Dillon 1953).

Se l'eroe irlandese Niamán è detto «splendido nell'uccidere» (*án airgne* TBC 3085), non diversamente sono visti i guerrieri del *Canu Aneirin* gallese: essi sono «cani da strage» (v. 77); nello stesso testo un guerriero è proclamato «guidatore della strage» (*aer dywys*, v. 904) e un altro è così rappresentato: «Egli, colpendo, operava distruzione su distruzione; era intrepido in battaglia, intrepido nelle difficoltà» (v. 246 ss.).

Da questa immagine, che colloca il principe o l'eroe come dominatore sul campo di battaglia, si origina tutta un'ampia e coerente serie di metafore.

Come un albero possente resiste nell'infuriare della tempesta, così il principe è un albero perché non si lascia travolgere dal nemico: «Un'aurea quercia era l'eccezionale Moen» si legge in un testo irlandese; e la metafora «albero della battaglia» ricorre ancora sia nella poesia gallese (CA 785) che in quella nordica (*Fáfnismál* 36). In quest'ultima, anzi, un gusto ingenuamente esotizzante porta alla *variatio* «melo della battaglia», usata nell'Edda (HHv 6 e Sd 5) a proposito di Helgi e di Sigurðr. (Un analogo esoticismo anche nella poesia eulogistica irlandese, ove del re Cathair Mór si dice che «fu il più alto ramo della vite», *ba barr fine* (Campanile 1988, nr. 11): il fatto è che nessuna delle due piante era coltivata in loco, sì che i poeti potevano raffigurarsele grandi e maestose a loro piacimento).

Il paragone fra eroi sul campo di battaglia e querce possenti che non si piegano per soffiar di vento, ricorre anche in Omero (M 127 ss.):

> νήπιοι, ἐν δὲ πύλῃσι δύ' ἀνέρας εὗρον ἀρίστους,
> υἷας ὑπερθύμους Λαπιθάων αἰχμητάων,
> τὸν μὲν Πειριθόου υἱὸν, κρατερὸν Πολυποίτην,
> τὸν δὲ Λεοντῆα, βροτολοιγῷ ἶσον Ἄρηϊ.
> τὼ μὲν ἄρα προπάροιθε πυλάων ὑψηλάων
> ἔστασαν ὡς ὅτε τε δρύες οὔρεσιν ὑψικάρηνοι,
> αἵ τ' ἄνεμον μίμνουσι καὶ ὑετὸν ἤματα πάντα,
> ῥίζῃσιν μεγάλῃσι διηνεκέεσσ' ἀραρυῖαι·

Si tratta, dunque, sicuramente di un elemento figurativo e metaforico di grande arcaicità.

L'infuriare del principe o dell'eroe sul campo di battaglia fa di lui una forza scatenata della natura. In primo luogo il termine di confronto o d'identificazione è il fuoco.

Leggiamo nella poesia irlandese: «Indrechtach della terra di Brion, ostinato in battaglia, dall'agire possente, fiamma rossa della stirpe di cento re» (Meyer 1913,25), «Una fiamma selvaggia era Gnáthaltach» (ib. 14), «Máel Sechlainn, una fiamma che non concede possibilità» (Meyer 1919,34), «Ua Bricc di Bregan, fiamma che non fuma» (ib.43), «Una possente fiamma è questo grande uomo (= Semplán)» (ib. 58), «Lurgu figlio di Luath, rossa fiamma» (Gwynn 1924,9).

L'eroe, dunque, «arde tra le file»; è ciò che si ha nel *Canu Aneirin* v. 376 ss.: «Eccelleva, ardeva tra le file: cinque volte cinquanta uomini caddero innanzi alle sue lame: Romano il Lungo». In Omero sia Ettore (Σ

154) che Idomeneo (N 330) sono raffigurati come «simile in possanza alla fiamma». E, al di fuori delle comparazioni, il fuoco ricorre ancora in immagini come «Ad Achille gli occhi lampeggiavano come vampa di fuoco» (T 364 ss.) e «Ettore possiede la forza terribile del fuoco» (P 565).

Altra metafora tradizionale è quella dell'onda o della tempesta di mare: «Re di Femen, dammi il benvenuto, o onda di mare possente sulle coste» (Meyer 1919,29), «Bran, mare rigonfio» (ib.11), «Mael Sechlainn, tempesta di mare» (ib.34), «Ua Bricc di Bregan (...), mare (che si rovescia) sul Munster» (ib.43). La stessa immagine è utilizzata due volte consecutive in un verso del Canu Aneirin (740), decisamente troppo concettoso: Merin è detto «flutto splendente, lupo grigio, acqua terribile che viene dopo»: flutto splendente, perché l'eroe aggredisce con la forza irresistibile di un'enorme ondata; lupo grigio, per la sua capacità di uccidere; onda di riflusso, che trascina via e inghiotte i cadaveri. L'estrema concettosità e compressione di queste metafore è spia sicura della loro arcaicità e della loro diffusione.

L'onda che tutto distrugge serve come termine di paragone ad Omero (O 623 ss.) per caratterizzare l'aggressività vittoriosa di Ettore:

> αὐτὰρ ὁ λαμπόμενος πυρὶ πάντοθεν ἔνθορ' ὁμίλῳ,
> ἐν δ' ἔπεσ' ὡς ὅτε κῦμα θοῇ ἐν νηὶ πέσῃσι
> λάβρον ὑπαὶ νεφέων ἀνεμοτρεφές · ἡ δέ τε πᾶσα
> ἄχνῃ ὑπεκρύφθη, ἀνέμοιο δὲ δεινὸς ἀήτης
> ἱστίῳ ἐμβρέμεται, τρομέουσι δέ τε φρένα ναῦται
> δειδιότες· τυτθὸν γὰρ ὑπὲκ θανάτοιο φέρονται·
> ὣς ἐδαΐζετο θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν Ἀχαιῶν.

In queste eulogistiche raffigurazioni il principe o l'eroe marciano sempre in prima fila alla testa dei loro uomini: «Olaf, guerriero di prima linea del guado orientale dell'ampia Irlanda, buon re di Dublino» (Meyer 1919,22); «Usuale era per lui (Urfai figlio di Golistan) difendere Gododdin nella prima fila della battaglia» (CA 1213 ss.); «(Eithinyn) attaccava nella battaglia in prima fila» (ib. 418). Nella poesia nordica il medesimo concetto è espresso con *fyrstr í fólki* «primo nelle file»: «Helgi, uccisore di Hundingr, era sempre primo nelle file ove gli uomini si battevano, fortissimo nella battaglia, incapace di fuggire: quel comandante aveva cuore intrepido» (HH 53).

Un'analoga epitesi si ha nel Ṛgveda per il dio guerriero Indra: «quegli che va innanzi agli altri» (*puraetṛ-* 6,21,12), «quegli che sta innanzi agli altri» (*purahsthātṛ-* 8,46,13), «quegli che è innanzi agli altri» (*purobhū-* 3,31,8), «quegli che combatte innanzi agli altri» (*puroyudh-* 1,132,6), «quegli che combatte in prima linea» (*puroyodha-* 7,31,6), «uccisore in prima fila» (*purohan-* 6,32,3).

Questi inesausti combattenti sono ovviamente raffigurati in armi; anzi, spesso sono senz'altro identificati con la stessa arma: «Il bel Bran...rossa punta di lancia» (Meyer 1919,10), «Il bruno Bran...purpurea punta di lancia» (ib.11), «O Mael Sechlainn, possente, scelta falange di aguzzi giavellotti, aspra lancia di distruzione per la nordica Tara» (ib. 33), «Conchobar: battaglia possente, grande, infuocata, forte, scuotimento d'armi aguzze, rosse, affilate, puntute» (ib. 47).

Ma, anche al di fuori di queste identificazioni, che rappresentano il caso estremo, è normale che prìncipi e guerrieri siano celebrati e in armi e per la maestria con cui le maneggiano: «Semplán, mago nella lotta coi giavellotti» (ib. 58), «Usuale era che a pro' di Mynyddawg egli fracassasse scudi: una spada rossa era innanzi a Urfai signore di Eidyn» (CA 1219 ss.), «Signore del giavellotto» (ib. 1044), «Copiosamente lanciava giavellotti dal suo pugno, stando su un cavallo magro, pomellato, fumante» (ib. 316 s.), «Nessuno indossò armatura da battaglia – possenti erano il suo giavellotto e il suo scudo e la sua spada e il suo coltello – che fosse migliore di Nai figlio di Nwython» (ib. 1204 ss.), «Possente il giuoco del tuo giavellotto, quando udivi la battaglia» (CT 3,16).

Nella poesia nordica Hundingr è «mago della lancia» (*geirmímir* HH 14: cf. il sopracitato irlandese Semplán «mago nella lotta coi giavellotti»), Gunnarr è «Nibelungo della lancia» (*geir-Niflungr* Akv. 25), Hamdir è il «Niǫrdr della lancia» (*geir-Niǫrðr* Ghv. 8).

Nell'epos omerico grandi prìncipi ed eroi come Odisseo, Menelao, Diomede, Idomeneo, Tlepolemo, Pireo sono celebrati con l'epiteto di «famoso per la lancia» (δουρικλειτός, δουρικλυτός); «scuotitore di lancia» è postomerico (δορυσσόος Hes. *Sc.* 54), ma il confronto con l'irlandese «Il re di Achad Úr scuote la lancia» (Meyer 1919,17) ne garantisce l'arcaicità quanto meno concettuale. Nel Ṛgveda, come ci attendevamo, «armato di lancia» (*ṛṣṭimat-*) e «dalla lancia lampeggiante» (*ṛṣṭividyut-*) sono epiteti di divinità guerriere: i Marut e Indra («che uccide nemici e saccheggia tesori», *ghnántaṃ vṛtrāṇi saṃjítaṃ dhánānām* 3,30,22, come un re irlandese).

La conclusione ultima è la totale vittoria; ma, come accennavamo innanzi, non si tratta tanto di una specifica vittoria su uno specifico nemico quanto, piuttosto, di una vittoriosità intrinseca alla figura del principe: «vittorioso» è, innanzi tutto, un epiteto, al punto che talora il poeta sente la necessità di reduplicarlo: «Nad-Buidb, figlio di Erc, vittorioso re di vittoria» (Meyer 1913,18) e al punto che può essere chiamato vittorioso perfino chi è stato sconfitto e ucciso: «Buono, vittorioso... (Cynddylig) soleva attaccare nove campioni innanzi al grido di battaglia dell'esercito, e sfidarli; io amo quel vittorioso» (CA 978 ss.); eppure Cynddylig è uno dei trecento guerrieri che caddero tutti in un'infelice spedizione.

Nel Ṛgveda – e così il cerchio ancora una volta si chiude – ad Indra è dedicata un'amplissima serie di epiteti in *-jit-* «vincitore» come, ad esempio, *nṛjit-* «vincitore di uomini», *satrājit-* «totalmente vincitore», *višvajit-* «vincitore di tutti», *saṃsṛṣṭajit-* «vincitore dei nemici» etc. Più in generale egli è *aparājita-* «invincibile».

Questa rappresentazione trionfalistica di un invincibile combattente e di un eterno vincitore comporta, quasi di necessità, una particolare tecnica coloristica, imperniata sul rosso – il colore del sangue – e l'oro.

Nella poesia irlandese Donnchad è «rosso discendente di Conall» (Meyer 1919,21), Conall è «rosso vigore di collera» (Thurneysen 1969, § 15), Acher è «rosso furore di fiamma» (Campanile 1988, nr. 7), in quella gallese Gwaednerth è «rosso mietitore» (CA 793).

All'estremità orientale, i Marut sono rossi (*aruṇa-* ṚV 8,7,7), hanno rossi cavalli (1,88,2) e a loro compete, appunto, l'hapax *aruṇāśva-*; rossi sono anche i cavalli di Vāyu (1,134,3).

Ma è soprattutto l'oro a trionfare in questi quadri. Eochu è detto «dalla faccia d'oro» (Rawl. 147b41), Mac Figid è «dall'aurea lancia» (Gwynn 1913,364), nel Canu Aneirin troviamo «tre aurei prìncipi ornati di collane» (v. 185) e quei guerrieri bevono da coppe d'oro e sono ornati di collane d'oro (v. 236 ss.). In India i Marut sono «colore dell'oro» (ṚV 2,34,11), hanno un carro d'oro (5,57,1) con ruote d'oro (1,88,5) e l'elmo d'oro (2,34,3); anche Indra, ovviamente, è «aureo» (10,105,7). In Iran è notevole la raffigurazione del dio Vāta (il vento divinizzato) che nello Yašt 15 riceve una lunga serie di epiteti che gli attribuiscono elmo d'oro, armi d'oro, carro d'oro (dalle ruote d'oro), diadema d'oro, e così via.

Accanto a questi elementi di ordine stilistico e figurativo ve n'è un altro, molto importante, cui abbiamo già accennato: il richiamo all'ascendenza. Nella società indoeuropea la grandezza del singolo è inseparabile dalla grandezza dei suoi ascendenti: esse si illuminano e s'ingigantiscono reciprocamente. Ciò significa che la genealogia è elemento essenziale in ogni forma di poesia celebrativa, sia essa eulogistica in senso stretto, sia come narrazione dei κλέα ἀνδρῶν.

Questa scienza genealogica era oggetto di studio da parte dell'apprendista poeta; la cultura irlandese ce ne dà una testimonianza esplicita e preziosa.

Nelle *Mittelirische Verslehren*, edite dal Thurneysen (1891), ci è conservato, fra l'altro, il programma del dodicesimo anno di studio nelle scuole di poesia: *is hi da foglaim na xii bliadna .i. se xx rochetal 7 cetheora cerda .i. cerd Laidcind mc Bairchida 7 cerd hui Chota 7 cerd hui Bicni 7 cerd Béci* (II,121) «Il programma del dodicesimo anno è il seguente: 120 racconti e 4 *artes*, cioè l'*ars* di Ladcenn macc Bairchedo, l'*ars* di Ua Cota, l'*ars* di Ua Bicni e l'*ars* di Béce». Premesso, come suggeriva il Thurneysen, che *ars* qui è da intendersi nel senso di «Lehrbuch, manuale, trattato», ne risulta una felice conclusione. Noi possediamo ancora frammenti di quel manuale: essi sono da identificarsi nei due *fursunnud* metrici che la tradizione attribuisce a Ladcenn macc Bairchedo, poeta alla corte del re Niall Noígiallach (morto, secondo la tradizione, agli inizi del sec. V). Nel primo sono annoverati 35 re del Leinster che sarebbero stati anche sovrani dell'intera Irlanda, nel secondo s'illustra la genealogia del re Énna Cennselach, ricostruendola fino ad Adamo.

In questo modo possiamo ancora oggi vedere concretamente come i poeti si preparassero a celebrare le illustri origini dei prìncipi e degli eroi.

L'*ars* di Ladcenn macc Bairchedo non rappresenta un *unicum*; ad essa si possono affiancare altri testi irlandesi, conservati in forma più o meno frammentaria, come il *Cú cen mathair* di Luccreth mocu Chiara (sec. VII), ove si parla degli antenati del famoso re *Cú-cen-máthair* (Meyer 1913,51), i sei brevi testi sulla discendenza di Eogan, che nel famoso codice Rawl. B 502 vengono subito dopo il *Cú cen máthair*, l'elenco dei figli di Augen Aurgnaid (Campanile 1988, nr. 6), ed altri ancora.

Cataloghi genealogici, spesso inglobati in una cornice «poetica», s'incontrano anche in altre culture indoeuropee. Vi è, per esempio, il poemetto eddico *Hyndloliód*, ove il materiale genealogico è incastonato in uno schema narrativo che vorrebbe conferirgli una certa unitarietà: la dea Freyia chiede alla gigantessa Hyndla di esporle una serie di genealogie che potranno essere utili al suo protetto Ottarr («Ora narra le antiche discendenze e la serie dei figli degli uomini; chi appartiene agli Scildinghi, chi agli Odlinghi, chi agli Ylfinghi, chi è nato da nobili, chi da prìncipi, fiore degli uomini sulla terra?»).

Non è sempre facile, in verità, distinguere fra catalogo come testo di studio (non destinato, quindi, a uscire dalla scuola), catalogo come materia prima di un testo «poetico» e catalogo come elemento di un testo eulogistico o narrativo; ma molte volte l'individuazione è sicura. I testi di Ladcenn, per esempio, appartengono chiaramente alla prima categoria, in quanto sono così nudi e schematici da escludere qualsiasi interesse per un pubblico di ascoltatori (a prescindere anche dall'esplicita testimonianza delle *Mittelirische Verslehren*); il *Hyndloliód* appartiene manifestamente alla seconda categoria; il frammento irlandese con l'elenco dei figli di Alb macc Augein (Campanile 1988, nr. 7) è da riportarsi, invece, alla terza categoria per la ricchezza di epiteti e di metafore che si addensano intorno ai nomi di questi figli.

Tali distinzioni, comunque, possono essere in sé interessanti, ma non debbono farci dimenticare due punti basilari: (i) le genealogie s'imparavano a scuola perché erano essenziali strumenti di poesia in quanto (ii) servivano alla celebrazione dei prìncipi e degli eroi.

In origine certamente l'antenato primo era un dio. Non dobbiamo, infatti, lasciarci trarre in inganno dal fatto che in un *fursunnud* di Ladcenn l'antenato primo di Énna Cennselach sia Adamo: questo è solo un riflesso dell'ormai avvenuta cristianizzazione dell'Irlanda. Ma una traccia certa della situazione originaria si ha nel fatto che varie famiglie principesche irlandesi si vantavano di discendere da un mitico eroe di nome Nuadu. Il quale altri non è, in realtà, che il dio Nodons, bene attestato nelle iscrizioni latine di Britannia. Il suo passaggio da dio a mitico eroe è un doveroso omaggio alla nuova fede.

Una remora di questo genere ovviamente non esisteva per Esiodo, e il

suo Catalogo, come ha mostrato il Merkelbach (1968), riportava coerentemente l'origine della nobiltà greca agli amori di un dio e di una donna mortale: l'unione di Zeus e di Io è a fondamento della stirpe dei Melampidi e dei Biantidi in Argo, da Zeus e da Taigete discendono i fondatori di Sparta e di Amyklai, e così via. Non altro significato, del resto, hanno gli epiteti διογενής e διοτρεφής che Omero attribuisce a re ed eroi.

L'importanza dell'ascendenza si rivela, del resto, anche in un altro stilema omerico che appare già nel primo verso dell'Iliade: è l'apposizione del patronimico al nome. Achille non è semplicemente Achille: è «Achille figlio di Peleo». E tale uso è certamente già di età indoeuropea, in quanto appare anche altrove.

ṚV 6,27, per esempio, sotto le apparenze di un inno ad Indra, è, in realtà, la celebrazione di una vittoria del re Abhyāvartin. Il suo nome appare due volte nel testo, e sempre nella forma «Abhyāvartin figlio di Cayamāna» (str. 5 e 8), identico all'omerico Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος.

Tale uso è così vitale che si palesa anche in altri generi letterari. In Y.53,3 così Zaratustra si rivolge alla propria figlia: «Persevera, dunque, Pourucista della stirpe di Haēcataspa e di Spitama, giovane fra le figlie di Zaratustra».

Ma, più in generale, ovunque e in qualunque forma si presenti un catalogo genealogico, è lecito sospettare che esso null'altro sia che il riflesso ultimo di un'adeguata preparazione scolastica; tale, per esempio, è il caso della genealogia di Bellerofonte (Z 152 ss.), di quella d'Idomeneo (N 448 ss.), di quella di Diomede (Ξ 113 ss.).

Accanto, però, ai cataloghi genealogici, era necessaria al poeta tutta un'altra analoga serie di conoscenze sistematicamente catalogiche. Può essere necessario, per esempio, conoscere non solo da chi è nato un grande personaggio del passato, ma anche dove è sepolto; e a ciò provvedevano testi come le «Stanze delle Tombe» gallesi (Jones 1967) e consimili testi celtici. Può essere necessario conoscere i nomi di popoli e dei relativi sovrani; e il materiale era fornito da un testo come il primo catalogo del Widsith (Chambers 1965). Può essere necessario conoscere quali specifiche imprese compì ogni singolo eroe; e queste sono elencate sistematicamente in testi come *Eol dam i ndairib dréchta*, opera dell'irlandese Flann macc Mael Maedoc (morto nel 979).

Questo insieme di conoscenze permetteva al poeta di configurarsi come celebratore del presente e del passato e, dunque, come celebratore dell'ordine sociale esistente. La sua attività serve visibilmente a suscitare ammirazione, gratitudine e reverenziale timore nei confronti di un potere che trovava la sua legittimazione nella superiore personalità del re e nel presentarsi egli come ultimo anello di una preziosa catena; sotto questo profilo diviene ancor più evidente il rapporto di contiguità e di affinità che lega la poesia eulogistica (esaltazione del presente) alla poesia per così dire d'intrattenimento e di narrazione, ove si ricorda e si celebra un

passato con cui il presente è in rigoroso nesso di continuità. Il carattere in qualche modo eulogistico di una poesia che ricordava le grandi figure del passato è, del resto, già implicito nei noti versi in cui Lucano (*Phars.* 1,447 s.) parla dei bardi celtici:

> Vos quoque qui fortes animas belloque peremptas
> laudibus in longum vates dimittitis aevum.

Si tratta, cioè, di una poesia eulogistica al passato in funzione del presente (cf. Schramm 1957,111).

Quantunque una moderna mitologia presenti talora le genti indoeuropee come irresistibilmente votate alla guerra, ciò, in realtà, poteva avvenire solo attraverso adeguate sollecitazioni. L'*animus* di quelle genti, se non eccitato da efficaci squilli di tromba, è riflesso bene in quel centone di massime che è il Hávamál, ove aleggia uno spirito di conservazione misurato e saggio, alieno da ogni gratuito eroismo: il tono dominante è quello della prudenza che tiene ciascuno al suo posto, che consiglia di non fare il passo più lungo della gamba, che suggerisce fedeltà verso gli amici e diffidenza verso chi non lo è, che, di fronte agli infiniti rischi della vita, pregia la soddisfazione di una vita anche modesta.

Di fronte a questo ethos decisamente piccolo-borghese che trova modo di manifestarsi anche in seno ad una società decisamente guerriera, quale era quella nordica, era necessaria una forte motivazione per trasformare quegli uomini in combattenti e conquistatori; questa, sorprendentemente, è data nello stesso Hávamál, dalla famosa strofa che pone a confronto la brevità della vita (che, dunque, si può anche sacrificare senza troppi rimpianti) con l'eternità del giudizio che gli altri daranno sulle nostre azioni (e manifestamente ci si riferisce alle azioni militari): «Periscono le greggi, periscono le stirpi, anche tu stesso morrai; ma non perirà giammai la buona fama che uno si acquista. Periscono le greggi, periscono le stirpi, anche tu stesso morrai; ma io so di una cosa che mai perirà: il giudizio che accompagna chi muore». Nello stesso testo, cioè, il poeta recepisce l'*animus* della sua gente e fornisce l'argomento per rovesciarlo.

Altro argomento. Chi è il principe? Nelle *kenningar* nordiche egli è chiamato «distributore di braccialetti», «spezzatore di braccialetti» (in quanto vengono spezzati per essere distribuiti), «rovinatore di braccialetti» (proprio perché li spezza), «distributore di spade», «spezzatore di anelli», «sperperatore di anelli» (tanto generosamente li distribuisce), «spartitore di oro». L'immagine costante è quella di un uomo che, giunto in possesso di favolose ricchezze grazie alle sue vittorie, non ha altra preoccupazione che farne partecipi al massimo i suoi fedeli guerrieri. A livello di testo si veda anche la descrizione di Ríg, come modello di principe esemplare: «Divise tesori e donò a tutti oggetti di pregio e cose di valore e cavalli dagli snelli fianchi; dilapidò anelli e spezzò bracciali»: fino all'ultimo il buon principe pensa solo ad arricchire i suoi uomini.

Sommiamo tutti questi elementi e ne trarremo, implicita ma evidentissima, un'argomentazione di questo tipo: La vita è poca cosa perché prima o poi si deve tutti morire; ma chi rischia la sua vita in guerra, fedele al suo principe, otterrà non solo l'ammirazione di tutti, ma altresì ricchezze cospicue.

A questo punto il poeta può assumere veste sacerdotale e procedere alla benedizione delle armi del principe, il che garantisce all'imminente spedizione l'assenso e la protezione degli dei. Per un esempio di tale benedizione possiamo ricordare l'inno vedico 6,75, di cui basterà riportare una singola strofa:

ávasṛṣṭhā párā pata
šáravye bráhmasaṃšite
gáchāmítrān prá padyasva
mámīṣāṃ káṃ canóc chiṣaḥ (str. 16)

«Vola lanciato, o giavellotto, reso aguzzo da questa benedizione; vai, raggiungi i nemici, non lasciar sopravvivere nessuno!».

Confortati dalla celeste garanzia i guerrieri possono combattere e vincere. E al poeta non resta ormai da celebrare che il ritorno del vincitore «venuto in possesso di bei cavalli e di bell'oro, con un carro carico di ricchezze» (*svášvaḥ suhiraṇyáḥ...vásumatā ráthena* ṚV 4,4,10).

Se questa funzione politica era così essenziale per il poeta di stampo indoeuropeo, è allora naturale che da questa sua strettissima connessione con l'ordine sociale esistente si originassero per lui da un lato vantaggi cospicui (donativi, prestigio, posto d'onore accanto al re etc.), ma dall'altro anche un pericolo mortale, cioè la manifesta possibilità di essere coinvolto nel crollo di quell'ordine; ma a ciò accenneremo al termine di questo capitolo.

È comunque essenziale sottolineare che l'attività politico-poetica (e usiamo qui il termine «poetica» in un'accezione modernamente limitativa) era solo una delle competenze molteplici del poeta indoeuropeo, il quale, di fatto, si configurava come il professionista di ogni campo che viene gestito attraverso la parola. E l'individuazione di questi campi ci permetterà, quindi, non solo di ricostruire le competenze antiche del poeta, ma altresì di lanciare un'occhiata sul funzionamento stesso della società indoeuropea e sul modo in cui la sua cultura operava il soddisfacimento di molteplici e vitali bisogni.

Al confine tra attività politica e attività religiosa si colloca la competenza del poeta come profeta. In questo modo, infatti, egli si propone come privilegiato consigliere del re e, insieme, si pone in sacerdotale contatto col mondo degli dei che tutto sanno. E la sua profezia veniva accolta con gioia perché, come esplicitamente dice ṚV 10,87,21, la profezia è possente strumento di difesa: sapere il futuro vuol dire anche essere in grado di porre riparo ai pericoli che esso può comportare.

L'originaria inclusione della profezia nel repertorio del poeta si rivela, ancora in età storica, in più modi.

Sul piano lessicale si ricorderà il fatto, più volte analizzato e sottolineato (cf. Binchy 1961), che il nome irlandese del poeta, *fili*, etimologicamente significa «veggente». Sul piano testuale è notevole che in più culture arcaiche le profezie vengano rese in versi. Per il mondo greco esempi cospicui se ne hanno in Erodoto; per il mondo latino si farà riferimento alle *sortes*, che presentano o una corretta struttura esametrica (p.e. *est equos perpulcer, sed tu vehi non potes istoc*, ILLRP 1076) o, quanto meno, un'originaria ma degradata forma esametrica.

Nelle saghe irlandesi i profeti si esprimono in versi; tale, per esempio, è il caso della profetessa Feidelm nella *Táin bó Cualnge*. La regina Medb le chiede: «Profetessa Feidelm, come vedi la nostra armata?» (*Feidelm banfáid, cia facci ar sluag*?, O'Rahilly 1967, r. 280), e lei risponde: «Vedo rosso su di loro, vedo rosso» (*atchíu forderg forro, atchíu ruad*, ib. r. 281); e a questo punto si lancia in una lunga serie di quartine in cui descrive Cú Chulainn e le sciagure che egli infliggerà al loro esercito.

Ben più importante, comunque, è il fatto che la profezia in versi appare non solo nelle saghe o nelle narrazioni storiche, ma anche come forma d'immediato intervento politico.

Negli anni trenta del sec. X si crearono una serie di accordi e di alleanze fra Gallesi, Scozzesi, Cornovagliesi, Irlandesi e Vikinghi di Dublino per porre freno alla politica aggressiva di Athelstan re d'Inghilterra. Nel momento in cui si gettavano le basi di questa lega antinglese (che Athelstan doveva sbaragliare nel 937 con la battaglia di Brunanburh) fu composto il poemetto gallese *Armes Prydein* «La profezia di Britannia» (Williams 1972) in cui si profetizza la sconfitta degli Inglesi e la riconquistata libertà dell'isola: «Gli stranieri non si chiameranno guerrieri, bensì schiavi e servi di Katwaladyr (...). Gli stranieri partiranno per l'esilio, una nave dopo l'altra, verso i loro congiunti (...). I valenti Gallesi saranno vittoriosi fino al Giorno del Giudizio etc.» (v.183 ss.). Una «profezia» di questo genere serviva manifestamente ad acquisire consensi all'ipotesi di una guerra contro gli Inglesi: ancora una volta il poeta funge, in concreto, da consigliere e da propagandista del principe.

Non meno socialmente rilevante, anche se di carattere assai diverso, dovette essere l'attività del poeta come guaritore.

Lo studio della medicina indoeuropea fu inaugurato dal Darmesteter (1877), che pose a confronto un passo avestico (Vid. 7,44) con la terza Pitica di Pindaro (v. 47 ss.). Nel testo iranico si parla di tre categorie di guaritori: quello che cura col coltello (*karətō.baēšazō*), quello che cura con le erbe (*urvarō.baēšazō*) e quello che cura con le formule (*mąθrō.baēšazō*); identica tripartizione si ritrova in Pindaro, ove è detto che Chirone curava alcuni con formule benefiche, altri con unguenti e pozioni, altri ancora con interventi cruenti.

La questione fu ripresa dal Benveniste (1945), il quale arrivò alla conclusione che le tre diverse tecniche curative erano in età indoeuropea appannaggio delle tre diverse classi sociali: le formule risanatrici dei sacerdoti, l'intervento cruento dei guerrieri, gli unguenti e le pozioni dei coltivatori. A conclusioni sostanzialmente identiche giunse anche il Puhvel (1970) che, prendendo in considerazione anche un altro testo avestico, Yt, 3,6, ove alle tre categorie citate in Vid. 7,44 si aggiungono colui che cura con la Verità (*ašō.baēšazō*) e colui che cura con la Legge (*dātō-.baēšazō*), attribuisce queste due tecniche alla classe dei sacerdoti mentre, ferma restando la competenza dei guerrieri in materia d'interventi cruenti, l'uso sia delle erbe che delle formule magiche (intese sostanzialmente come scongiuri popolareschi) sarebbe stato proprio della classe contadina.

In realtà, se riflettiamo su quanto si è detto innanzi a proposito dell'inesistenza di classi o caste nel mondo indoeuropeo, è evidente che non possiamo accettare la teoria del Benveniste e del Puhvel. La medicina indoeuropea è tripartita non perché ciascuna sua parte sia appannaggio di una singola classe sociale, ma perché ogni realtà (e, dunque, nel nostro caso l'insieme delle tecniche curative) è recepito dalla cultura indoeuropea attraverso un'analisi tripartita. La competenza in ogni specifico campo, cioè, non è da riferirsi a classi o caste, che non esistevano, ma concretamente a chi era in grado di praticarlo.

La formula magica che guarisce, in greco è detta ἐπαοιδή e di essa fanno uso sia Chirone (in Pindaro), l'archetipo del grande medico, sia (in Omero, τ 455 ss.) i figli di Autolico, per bloccare un'emorragia di Odjsseo:

> τὸν μὲν ἄρ' Αὐτολύκου παῖδες φίλοι ἀμφεπένοντο,
> ὠτειλὴν δ' 'Οδυσῆος ἀμύμονος ἀντιθέοιο
> δῆσαν ἐπισταμένως, ἐπαοιδῇ δ' αἷμα κελαινὸν
> ἔσχεθον, αἶψα δ' ἵκοντο φίλου πρὸς δώματα πατρός.

E ciò, in realtà, dimostra che la formula poteva essere usata da chiunque fosse in grado d'usarla. Il vero problema, dunque, concerne non il suo uso, bensì la sua stessa costituzione. Ora, già il Kuhn (1864) aveva rilevato la perfetta coincidenza contenutistica fra due formule guaritrici, l'una nell'inno atharvavedico 4,12, l'altra nel secondo incantamento di Merseburgo: e sono entrambi testi metrici.

La struttura della formula (che serve in caso di fratture) è di tipo binario e consiste nell'invocazione al ricongiungimento degli elementi ora separati. Nell'inno atharvavedico, dunque, il punto centrale è: «Midollo con midollo, membro con membro, pelle con pelle, carne con carne, pelo con pelo» (*majjā majjñā, paruṣā paruḥ, carmaṇā carma, māṃsaṃ māṃsena, loma lomnā*); e, analogamente, nell'incantamento germanico il dio Wotan, per guarire il cavallo di Balder, dice: «Osso con osso, sangue con

sangue, membro con membro, così siano saldati» (*ben zi bena, bluot zi bluoda, lid zi geliden, sose gelimida sin*).

A questi due testi si deve aggiungere la testimonianza del celtico.

Ancora all'inizio del nostro secolo il Carmichael (1972, II,20 s.) registrò in Scozia l'uso di una formula magica metrica per guarire la frattura della zampa di un cavallo, che è perfettamente comparabile ai due testi ora citati: «Cristo uscì al mattino presto e trovò le zampe del cavallo flosce a pezzi, egli unì midollo con midollo, unì osso con osso, unì membrana con membrana, unì sego con sego, unì carne con carne, unì grasso con grasso, unì pelle con pelle, unì pelo con pelo, unì caldo con caldo, unì freddo con freddo: se il Re del Cielo guarì quello, è nella sua natura guarire anche questo, se è Sua volontà farlo».

Una versione più breve pone santa Brigitta al posto di Cristo (ib. 18 s.): «Brigitta uscì al mattino presto con una coppia di cavalli; uno si ruppe una zampa; con gran trambusto fu messo in disparte; ella unì osso con osso, unì carne con carne, unì nervo con nervo, unì vena con vena: come ella guarì quello, così io guarisca questo».

La stessa formula era certamente in uso anche in Irlanda. Ne abbiamo una prova evidente nel racconto *Cath Maige Turedh* (Stokes 1891), ove Miach ricongiunge la mano mozzata di Nuadu pronunciando le parole: «Giuntura con giuntura, nervo con nervo» (*ault fri halt di, 7 feith fri feth*, p. 66). Lo stesso episodio – e la stessa formula – ricorrono altresì nel *Lebor Gabála Érenn* (Macalister 1941, IV, 113).

Nel contenuto e nell'avere forma metrica coincidono, dunque, l'inno atharvanico, l'incantamento germanico e lo scongiuro scozzese (la testimonianza irlandese è troppo breve perché sia possibile un giudizio sulla sua eventuale forma metrica). Noi possiamo, quindi, non soltanto ricostruire il nucleo operativo della formula («osso con osso» etc.), ma possiamo anche ragionevolmente ipotizzare che questo nucleo fosse inserito in una sorta di sacra leggenda del tipo «Il dio X in un'analoga situazione pronunciò la formula Y e procurò così la guarigione; in pari modo col suo aiuto ora io etc.».

Il punto essenziale, comunque, è che non abbiamo il diritto di giudicare una siffatta congruenza testuale in modo diverso da tutte le altre consimili: dobbiamo, cioè, riconoscere in essa un elemento della cultura poetica indoeuropea, che testimonia come l'elaborazione di formule guaritrici rientrasse nella competenza del poeta. Solo la volontà di sfuggire a questa conclusione ovvia può suggerire l'ipotesi di un prestito dalla cultura indiana a quelle occidentali (Eis 1964,7) o può spingere a vedere in queste formule creazioni parallele ma reciprocamente indipendenti (Fromm 1967,111) o a parlare addirittura di mera comunanza tipologica (Schlerath 1962).

Se con le formule magiche il poeta rispondeva ai bisogni curativi della sua gente, con quelle giuridiche veniva a soddisfare le esigenze di giustizia e a preservare la pace sociale.

È pacifico, infatti, che in età indoeuropea non esistevano leggi nel senso moderno del termine, come emanazione di un potere statale. Le controversie trovavano la loro soluzione nel ricorso alla tradizione; il fondamento primo della giustizia consisteva, perciò, nel *ius dicere* nel suo valore etimologico: «pronunciare la formula che fa al caso in questione», formula che non nasce da una specifica volontà politica, ma è soltanto la fissazione di una tradizione esistente *ab immemorabili*.

Questa situazione di estraneità dello stato alle questioni giuridiche e del ricorso alla tradizione come unico fondamento del diritto esiste, del resto, in Irlanda ancora in piena età storica: «The king was not a legislator in the sense that he could create new law or repeal existing law, for the traditional rules of law, interpreted and applied by the jurists, were completely outside his control» (Binchy 1963,69 s.).

Identica appare alle origini la situazione in India, ove la più illustre raccolta di «leggi», il Codice di Manu, altro non è che la codificazione della *smṛti*, la tradizione.

Troviamo così in India e in Irlanda – e redatte in forma metrica – tutta una serie di norme consuetudinarie relative a questioni che a noi oggi appaiono remotissime da ogni possibile interesse poetico come, per esempio, quelle sull'eredità.

Proclama in versi il Codice di Manu: «Tutti i fratelli che compiano atti illegali, non meritano l'eredità: ai più giovani il più vecchio non ne dia possesso» (9,214); e a lui fa eco una serie di settenari irlandesi:

> La terra che una donna ha avuto per servizi resi
> è del figlio dal giorno del suo nobile testamento;
> egli, però, ne rende la metà
> alla *grande famiglia* di lei in vera proprietà;
> l'altra metà, secondo veraci sentenze,
> resta al seme della carne di lei (Dillon 1936, 151)

Vedremo più avanti quali interessanti conseguenze terminologiche ebbe in alcune aree la forzata rinuncia del poeta a questa sua attività di formulatore e di conservatore della tradizione.

Può apparire controverso se fra le funzioni molteplici del poeta indoeuropeo vi fosse anche quella che con termine moderno potremmo definire storiografica, intendendo con ciò il ricordo e l'esposizione delle vicende storiche della tribù. A questa domanda dava una risposta implicitamente negativa già K.O. Müller (1828), il quale giustamente osservava che presso nessun popolo si è salvato il ricordo delle comuni origini indoeuropee e delle lunghe migrazioni che dalle sedi comunitarie lo portarono alle sedi storiche. In questo modo, però, si verrebbero a trascurare due fatti importanti. Innanzi tutto, i κλέα ἀνδρῶν sono indissolubilmente connessi al ricordo e alla narrazione di specifici eventi storici, sì che risulterebbe impossibile parlare degli uni senza citare anche gli altri. Per di più, al Müller (che era interessato soprattutto a valorizzare il suo innovativo uso della

linguistica come strumento di conoscenza storica) sfuggiva che nel mondo antico la questione dell'*origo gentis* è di natura squisitamente politica e serve in primo luogo a rivendicare la propria autonomia nei confronti di altri popoli o a giustificare alleanze e rivendicazioni.

Sarebbe, quindi, errato dimenticare la funzione storiografica del poeta indoeuropeo, anche se ciò, ovviamente, non elimina il fatto che non abbiamo materiali che rendano possibile un tentativo di ricostruzione obiettiva dei fatti.

Ciò che possiamo intuire, però, è qualche elemento di natura ideologica, cioè il fatto che gli avvenimenti che nella storia dei singoli popoli sono tra i più antichi, vengono sistematicamente calati nel tradizionale stampo del tripartitismo, anche a costo di deformarli totalmente. Questo è un tratto tipico della cultura indoeuropea e in questo, dunque, le singole culture continuano una «metodologia» molto arcaica, il che, a nostro parere, implica non l'ipotesi di una creatività popolare in senso romantico, bensì la presenza di un professionista culturalmente capace di riportare l'eterogeneità degli avvenimenti in uno schema unitario e coerente. Il che significa, in altre parole, che questi racconti sono opera di «poeti» che procedevano nel solco del loro archetipo indoeuropeo.

Come esempio di una narrazione delle origini che è così rigorosamente ideologizzata da non permetterci il recupero di nessun elemento storicamente certo, basti pensare al modo in cui la tradizione indigena raffigurava gli inizi della monarchia romana.

I tre primi re sono manifestamente inquadrati in uno schema tripartito. Tullo Ostilio, uomo di guerra violento e spietato, simboleggia la funzione guerriera; Numa Pompilio, istitutore di riti e sacerdozi e cultore assiduo degli dei, rappresenta la funzione sacrale; e Romolo?

Il Dumézil, nel suo magistrale volume sulla religione romana arcaica (1977), su questo problema non arriva a una soluzione precisa: a p. 184 Romolo è visto come personaggio della prima funzione, immediatamente paragonabile al vedico Varuṇa, mentre a p. 232 è analizzato come personaggio trifunzionale. Nessuna di queste proposte è in sé impossibile; entrambe, però, impedirebbero di inquadrare in uno schema trifunzionale i tre primi re di Roma. In realtà, a mio parere, è di tutta evidenza che Romolo, nei suoi elementi caratterizzanti più antichi, è un personaggio della terza funzione; a favore di questa tesi giuocano i seguenti elementi:

1) La prima indicazione in questo senso viene dal fatto che Romolo ha un fratello: questo è un tratto tipico delle figure della terza funzione, che ritroviamo in India con i due Nāsatya, in Grecia con Castore e Polluce, nel mondo germanico con Freyr e Freyia.

2) In questi vi è sempre un elemento di asimmetria: dei due fratelli gemelli Nāsatya uno è figlio del Cielo, l'altro di un mortale; lo stesso vale per i Dioscuri, con la conseguenza che l'uno era soggetto a morte, l'altro no; nella coppia germanica un membro è maschio, l'altro è femmina. Nella vicenda di Romolo e Remo l'asimmetria negativa di quest'ultimo si rivela non solo nella fase conclusiva della storia, ma anche prima

(nello scontro con gli uomini di Amulio Romolo sa difendersi, Remo è fatto prigioniero).

3) I Nāsatya, come conviene a dèi della terza funzione, presiedevano alla fecondità femminile; e al regno di Romolo, secondo Plutarco, risale l'istituzione dei Lupercali in cui il tratto saliente è che le donne si offrivano alle sferzate dei Luperci perché ciò giovava all'ingravidamento e al parto.

4) I Nāsatya proteggono i pastori dai ladroni e Romolo, nella sua gioventù, insieme al fratello, combatteva contro di essi e restituiva ai pastori ciò di cui erano stati derubati.

5) I Nāsatya sono protettori dell'esule e Romolo offre diritto d'asilo a tutti e offre protezione a chiunque, buono o cattivo, abbia dovuto lasciare la propria terra. La costruzione stessa della città, vista non nella sua significanza metastorica ma come mezzo concreto di dare una casa e una società a chi ne era privo, rientra nella terza funzione; e i Nāsatya sono celebrati anche come «protettori dell'abitazione».

6) Argomento definitivo a favore della mia tesi mi pare, infine, l'identificazione di Romolo con Quirino. Che costui fosse un dio della terza funzione, risulta evidente dalla sua presenza nella triade precapitolina insieme a Giove e a Marte, che rappresentano rispettivamente la prima e la seconda funzione; e la condizione necessaria per l'identificazione era che anche Romolo fosse della stessa funzione di Quirino.

I primi tre re di Roma riflettono, quindi, con perfetta coerenza lo schema trifunzionale a simbolizzare come a fondamento della città vi fosse una totalizzante compresenza degli elementi che garantiscono lo sviluppo e il benessere della società. Questo, in realtà, era l'obiettivo dello «storico»: fornire ai suoi ascoltatori la garanzia della base incrollabile su cui poggiava la storia passata e futura di Roma; ha poco senso, perciò, discutere oggi sulla storicità (in senso moderno) delle tradizioni sulle origini di Roma. Paradossalmente, anzi, dovremmo dire che sono un documento storico prezioso proprio perché ci fanno conoscere non dei fatti, bensì la cultura e le esigenze di un popolo.

Possiamo accennare, infine, alla funzione sacerdotale del poeta.

È già in sé evidente che nella società indoeuropea l'unica figura in grado di gestire adeguatamente gli aspetti verbali del culto, era quella del poeta.

Opportunamente già lo Schmitt (1967) ha raccolto e analizzato alcuni tratti lessicali della «preghiera indoeuropea», anche se le sue conclusioni sono decisamente troppo restrittive, in quanto la sua metodologia gli permette di attribuire alla cultura indoeuropea solo ciò che è suscettibile di una perfetta ricostruzione lessicale laddove, secondo il nostro punto di vista, altro è la ricostruzione di un lessema, altro la ricostruzione di un elemento culturale. Molto più ampio, dunque, è il materiale che dovrebbe essere trattato in discussione e, sotto questo profilo, basterà un rimando a Campanile 1977, ove si tenta una ricostruzione degli elementi costitutivi della preghiera indoeuropea.

Qui, piuttosto, vorremmo sottolineare come accanto alla preghiera in senso stretto, vi siano testi che alludono ad un'attività che più propriamente potremmo definire magica. Fra preghiera e magia, ovviamente, la differenza è di ordine quantitativo più che qualitativo, giacché la cultura

indoeuropea concepiva la preghiera essenzialmente in forma di *do ut des*: io ti onoro e ti celebro, e tu in cambio mi darai ricchezza e benessere. Solo quando l'equilibrio tra i due elementi si spezza e l'orante si sente in grado di esigere un bene senza offrire al dio un'adeguata contropartita, solo allora possiamo parlare di attività magica.

Ed il poeta, all'occorrenza, sapeva percorrere anche questa scorciatoia; a provarlo basterebbe la congruenza fattuale che ancora in epoca storica si palesa fra testi celtici e vedici. Ne citiamo qui un paio.

Vi è un inno irlandese, edito dal Meyer (1916), diretto a ottenere lunghissima vita: l'unità di misura sono i cento anni; ne riporto qui l'ultima strofa:

Admuiniur Senach sechtamserach
conaltar mnā sīde for bruinnib būais.
Nī bāiter mo śechtchaindel!
Am dūn dīthogail,
am ail anscuichthe,
am lia lōgmar,
am sēn sechtmainech.
Ropo chētach cētbliadnach,
cech cēt diib ar ūair!
Cotagaur cucum mo lessa:
robē rath in spiurto nōib form-sa!

I invoke Senach of the seven periods of time,
whom fairy women have reared on the breasts of plenty.
May my seven candles not be extinguished!
I am an indestructible stronghold,
I am an unshaken rock,
I am a precious stone,
I am the luck of the week.
May I live a hundred times a hundred years,
each hundred of them apart!
I summon their boons to me.
May the grace of the Holy Spirit be upon me!

Qui di passaggio, si noterà che Senach non è affatto una divinità celtica; è solo una figura costruita *ad hoc* con un nome parlante: «il Vecchione». Il punto essenziale, comunque, è che qualcosa di assai simile all'inno irlandese si trova anche nell'innologia vedica.

Ci riferiamo, in primo luogo, ai molti inni dell'Atharvaveda che servono ad ottenere magicamente cento anni di vita; riportiamo qui un paio di strofe da 3, 11 (Sani-Orlandi 1990):

> Se la sua vita è allo stremo o se è morto o se è stato portato al cospetto della Morte, io lo strappo dal grembo di Nirṛti. Io l'ho salvato per farlo vivere cento autunni. Io ti affido alla vecchiaia, io ti consegno alla vecchiaia; ti accompagni una lieta vecchiaia. Se ne vadano le altre morti che, si dice, sono cento (str. 2 e 7).

Si noterà che questa lunghissima esistenza è concepita non come dono divino, ma come frutto immediato dovuto a chi parla in prima persona, sia esso il poeta o l'inno stesso. Ha, quindi, torto il Geldner a comparare l'inno ṛgvedico 10, 161 a questo atharvavedico, giacché il primo si esprime in termini di corretta preghiera e la lunga vita è vista come ricambio di un adeguato sacrificio. Ma ciò dimostra, d'altra parte, come non esista un'antinomia rigorosa fra preghiera e magia.

I vari campi di cui abbiamo finora parlato, in cui si esercitava la competenza del poeta, non debbono essere intesi come un elenco esaustivo. Ovunque entrasse in giuoco l'elemento verbale, là era affare del poeta. È possibile, cioè, che per mancanza di documentazione vengano oggi a sfuggirci specifiche sue attività o aree d'interesse. E se ne può dare un esempio interessante.

Nel codice del Canu Aneirin si è insinuata, per felice disattenzione di un copista, un'antichissima ninna-nanna gallese:

> Il giubbotto di Dinogad è di tanti, tanti colori,
> io l'ho fatto con pelli di martora:
> fi, fi, un fischio.
> Cantiamo – gli cantano le otto schiave –:
> quando tuo padre andava a caccia,
> lancia in spalla e mazza in mano,
> lui richiamava l'agile cane:
> «ghif, gaf, prendi, porta, porta!»;
> lui in barca uccideva il pesce
> come quando un leone uccide un... (?);
> quando tuo padre andava in montagna,
> riportava un capriolo, un cinghiale, un cervo,
> un fagiano multicolore dalla montagna,
> un pesce dalle cascate di Derwennydd:
> di quante cose coglieva tuo padre col suo dardo,
> cinghiale, volpe, lince (?),
> nulla sfuggiva se non era alato.

Il testo gallese è correttamente metrico, con rima e allitterazione; non possiamo, perciò, pensare che sia opera ingenua di una mamma o di una nutrice: è opera di un poeta professionista, il che, del resto, non stupisce perché sappiamo (Vendryes 1932) che tra i doveri del *bardd teulu* gallese vi era anche quello d'intrattenere le dame nei loro appartamenti e di fungere da precettore del principino. In realtà, se il poeta aveva interesse a sfruttare al massimo un principe, richiedendogli doni e privilegi, il principe aveva pari interesse ad utilizzare al massimo la presenza del poeta, richiedendogli servizi quanto più molteplici e vari.

Il dato gallese riflette una situazione indoeuropea? Il fatto stesso che questo testo sia un *unicum*, sopravvissuto per un giuoco del destino, impedisce di dare una risposta, ma invita anche a non argomentare *ex silentio*.

Quale che fosse, però, in concreto la specifica attività richiesta al poeta, essa comunque esigeva una retribuzione.

Esistono testi in più culture indoeuropee, che costituiscono autentici tariffari; ben noto è quello irlandese edito dal Meyer (1916, 21 ss.):

> A Amorgein ánmoltaig
> ara fésser márḟodla
> ferba filed féid:
> fuirim senṡamaisc
> ar déin co ndronchoïr;
> dligi boin mbánindláeg
> ar maín sáer sétnada;
> síasi lulgaig lánmessaig
> ar léirlaídi léirigter;
> ech dá bó billathach,
> lúath a réim, ar ardemain;
> biaid bó fo chaínchethair
> an anair n-airchoraig;
> cóic baí cacha mórnatha,
> ná díchressa a caramna;
> carpat cumaile cacha anamna.
>
> O Amorgen splendido e ammirabile,
> affinché tu conosca le suddivisioni
> della parola dei poeti venerandi:
> meriti una giovenca adulta
> per una *dían* dalla salda struttura;
> hai diritto a una bianca vacca gravida
> per il nobile dono di un *sétnad*;
> chiederai una vacca del tutto degna di lode
> per accurati *laídi* accuratamente composti;
> un cavallo del valore di due vacche da latte
> (rapido il suo galoppo) per una nobile *emain*;
> quattro belle volte ci sarà una vacca
> per un'*anair* a regola d'arte;
> cinque vacche per ogni grande *nath*
> (e non siano magri i loro corpi);
> un carro del valore di una schiava per ogni *anamain*.

Una situazione analoga si ha nel mondo indiano in età postvedica, ove il sacerdozio rappresenta una delle specializzazioni assunte dall'antico poeta. Qui il Heesterman (1957) ha studiato in dettaglio gli onorari sacerdotali, richiesti negli *śrautasūtra* e in altre fonti, per i vari riti e sacrifici connessi alla cerimonia dell'incoronazione. Sono dati che sconcertano, a prima vista, il lettore moderno: per il solo sacrificio del Soma, che si svolgeva nell'arco di sette tappe, i testi esigono un onorario che va dalle 101.000 alle 242.224 vacche. E anche per gli altri riti si prescrivono vacche in abbondanza e oro, ricche vesti, schiavi, cavalli, elefanti.

Il Heesterman cerca di giustificre sì giganteschi onorari considerando l'importanza politica e religiosa dell'incoronazione; il Weber (1893) par-

lava più brutalmente di «ingordigia pretesca». Molto stranamente nessuno studioso si è posto una domanda essenziale, se, cioè, queste cifre avessero davvero qualche riflesso nella realtà.

La risposta dovrà essere nettamente negativa. La prescrizione di questi altissimi onorari, sia nel mondo indiano che in quello celtico, aveva unicamente la funzione di enfatizzare il valore altissimo della prestazione resa; ma la realtà era assai diversa e il poeta doveva accontentarsi di offerte assai più modeste.

È istruttivo l'entusiasmo con cui un poeta irlandese ringrazia la principessa Ethne, figlia di Domnall «che distribuisce giavellotti» per avergli offerto «un fiume di birra, che sarebbe stato un peso anche per trentadue servi» (Meyer 1919 nr. 40), dopo che egli aveva infruttuosamente girato per tutta la città. In sostanza, il poeta poteva trovare molte porte chiuse, e anche qualche bicchiere di birra era un dono degno di essere celebrato. E parecchi secoli dopo, un altro poeta irlandese, Brian Ó Corcrán, si sentì in dovere di scrivere un'ode in tredici strofe per avere ricevuto in dono un paio d'occhiali (Bergin 1970 nr. 14).

Il fatto è che i principeschi ospiti, vivendo in un'economia estremamente primitiva, trovavano il fondamento della loro ricchezza solo nelle terre su cui direttamente dominavano e nei frutti delle spedizioni militari; c'erano, quindi, momenti in cui era possibile donare regalmente, e momenti in cui potevano offrire poco più di un pasto caldo e di un bicchiere di birra.

Questi tariffari, dunque, costituiscono solo una retorica pubblicità a pro' dei poeti stessi. La reale prassi era assai diversa: il poeta accettava ciò che gli veniva donato e solo i più illustri potevano arrivare a qualche forma di contrattazione.

Per quanto concerne il mondo greco, ricchi materiali sono stati raccolti ed esaminati dall'Arrighetti (1976). Simonide ricevette da Anassila di Reggio l'invito a celebrare la sua vittoria nella corsa del carro, accompagnato, però, dall'offerta di una troppo modesta retribuzione; e il poeta rifiutò, adducendo il motivo che le mule, che avevano tirato il carro del vincitore, sono figlie di asini. Ma qando Anassila rialzò il prezzo, allora le spregiate mule divennero «figlie di giumente dai piedi tempestosi». Anche Pindaro, come sappiamo dagli scoli alla quinta Nemea, fu implicato in una simile vertenza con un committente che gli offriva un prezzo troppo basso, e da Erodoto (1, 24) sappiamo che il poeta Arione, dopo un soggiorno a Taranto, voleva tornare a Corinto con le molte ricchezze ammassate: ricchezze che evidentemente erano frutto della sua attività poetica.

Ma, d'altra parte, poteva perfino verificarsi il caso che il committente, dopo avere utilizzato il poeta, si rifiutasse di pagarlo. Abbiamo visto che Scopa di Crannone, dopo essere stato celebrato con un'ode da Simonide di Ceo, gli negò l'onorario pattuito con lo specioso argomento che in quell'ode si parlava più dei Dioscuri che di lui.

Contro queste forme di prevaricazione il poeta era praticamente disarmato; l'unico rimedio che i poeti irlandesi seppero escogitare, fu quello della satira contro i patroni avari: «ho udito / che non dà cavalli in cambio di canti; / dà ciò che gli è connaturale: / una vacca». Il patrono, cioè, dà una vacca, che vale la metà di un cavallo, e il poeta si vendica con una strofa che, significativamente, i metricologi chiamavano «strofa con rime baciate a sculaccione» (*deibide baisse fri tóin*). Debbo, però, aggiungere che, diversamente dal Ward (1973), dubito assai che la poesia satirica sia già di età indoeuropea.

Abbiamo visto in precedenza come la liberalità fosse celebrata come virtù precipua del principe; e dobbiamo aggiungere che, dal punto di vista della retribuzione, questo tradizionale *tópos* costituiva anche un'arma possente a pro' del poeta: chi non si mostrava generoso verso il poeta, correva il rischio di non vedere celebrata la propria generosità.

Sotto questo profilo sono molto significative le antichissime strofe raccolte dal Horsch (1966) con cui i sacerdoti indiani celebravano in versi (dunque: sacerdoti, ma ancora poeti) la generosità dispiegata dai sovrani in occasione di alcuni sacrifici:

nr. 101: Pāñcāla, signore dei Krivi, offrì in Parivrakā un vigoroso cavallo (al dio) e un onorario di 100.000 (capi di bestiame ai sacerdoti);
nr. 105: Quando Ṛsabha Yājñatura fece il sacrificio, i sacerdoti, divenuti ricchi col sacrificio del cavallo, si spartirono fra loro l'onorario;
nr. 108: Quando Sātrāsāha, il re Pañcāla dalla bella corona, fece il sacrificio, Indra s'inebriò di soma e i sacerdoti si satollarono di ricchezze.

La mia impressione è che strofe di questo genere siano non soltanto un ringraziamento a chi ha liberalmente donato, ma anche, e sopratutto, un monito ai futuri clienti.

Come già è implicito negli esempi greci sopra citati, il poeta esercitava originariamente la sua attività andando di luogo in luogo, là dove la sua attività poteva essere accettata. Talora egli veniva esplicitamente invitato; è il caso, e lo abbiamo già visto, di Alcinoo che, preparando il banchetto in onore di Odisseo, manda a chiamare Demodoco o di Scopa che commissiona un'ode a Simonide. Più comune, però, doveva essere l'eventualità opposta, quando il poeta andava di corte in corte ad offrire i propri servigi. Abbiamo già visto il caso del povero poeta irlandese che inutilmente girava per tutta la città, finché una pietosa principessa non gli offrì qualche boccale di birra. Potremmo anche ricordare l'aneddoto di san Patrizio, che chiese a Dubthach un suggerimento su chi nominare vescovo; e Dubthach gli rispose che la persona più adatta sarebbe stata Fiacc che, però, era andato nella provincia del Connaught «per recitare eulogie in onore di quei re» (*co mbairtni donaib rígaib*, Mulchrone 1939, 115): Fiacc, in altre prole, batteva il Connaught, offrendo i suoi servigi di poeta ai vari capotribù.

E, probabilmente, proprio il carattere saltuario di siffatto rapporto, in cui il poeta si presentava come latore di un proprio dono, spiega che in irlandese due termini che designano la composizione poetica, *dán* e *duan*, valgano etimologicamente «dono» (cf. lat. *donum*) e «generosa offerta» (cf. lat. *daps*, *damnum* etc.); su questo punto, cioè, la nostra opinione diverge da quella del Watkins (1976).

Nel mondo indiano troviamo parimenti tracce del poeta itinerante; in occasione della cerimonia nuziale della figlia di un re, per esempio, «verranno da tutte le regioni mimi, maghi, attori, *poeti*, pugili molto forti» (MBh. 1, 175, 16); altrove il poeta stesso parla del suo girovagare: «Avendo udito queste svariate storie riunite nel poema Mahābhārata, avendo visitato molti luoghi e case, io giunsi in questa sacra regione conquistata, di nome Samantapañcaka, abitata da uccelli, ov'era la città dei Paṇḍuidi, dei Kuruidi e di tutti i re della terra» (ib. 1, 1, 10 s.).

La ragione fondamentale del fatto che il poeta girasse di luogo in luogo, era, come già abbiamo accennato, di ordine economico. Ospitare stabilmente un poeta e il suo abbondante séguito di mogli, figli, servi, scolari e animali, e trattarlo con la generosità che la circostanza esigeva, costituiva un onere pesante per gli incerti e variabili mezzi di un principe. È certo, però, che quando vennero a costituirsi centri di potere sufficientemente ricchi e stabili, allora divenne possibile ornare la corte della presenza ininterrotta di un poeta: nasce così la figura del poeta di corte.

Un esempio manifesto, a cui non si è posta la giusta attenzione, si ha ancora in una tradizione greca arcaica. Narra, infatti, Omero di come Egisto sedusse la moglie di Agamennone:

> δῖα Κλυταιμνήστρη· φρεσὶ γὰρ κέχρητ' ἀγαθῇσι.
> πὰρ δ'ἄρ' ἔην καὶ ἀοιδὸς ἀνήρ, ᾧ πόλλ' ἐπέτελλεν
> Ἀτρεΐδης Τροίηνδε κιὼν εἴρυσθαι ἄκοιτιν.
> ἀλλ'ὅτε δή μιν μοῖρα θεῶν ἐπέδησε δαμῆναι,
> δὴ τότε τὸν μὲν ἀοιδὸν ἄγων ἐς νῆσον ἐρήμην
> κάλλιπεν οἰωνοῖσιν ἔλωρ καὶ κύρμα γενέσθαι,
> τὴν δ' ἐθέλων ἐθέλουσαν ἀνήγαγεν ὅνδε δόμονδε (γ 266 ss.)

Agamennone, dunque, partendo per Troia, aveva affidato la moglie a un poeta: non può trattarsi di un poeta itinerante, che oggi viene e domani va; poteva, dunque, essere soltanto il poeta di corte.

Il fatto che un sovrano affidasse al poeta di corte il compito delicatissimo di proteggere la moglie in sua assenza, fungendo in qualche modo anche da consigliere e da reggente, mostra bene di che alta posizione e di che prestigio questa figura ancora godesse; ma è ugualmente significativo che nelle successive elaborazioni della leggenda di Agamennone – come, per esempio, in Eschilo – questo personaggio scompare totalmente: Clitemnestra è abbandonata a se stessa.

Il fatto è che il poeta di corte di Agamennone, di cui parla Omero, è l'estrema traccia di un costume che in Grecia ormai era caduto in disuso;

non intendendosi più l'importanza e l'ufficialità di questo personaggio, poteva sembrare una strana bizzarria affidare la protezione della regina a un poeta. In realtà, solo nel mondo celtico appare in tutta chiarezza l'importanza di questo personaggio, che non è solo poeta e celebratore del principe, ma altresì consigliere, sacerdote, istitutore dei suoi figli, intrattenitore della regina; nell'etichetta di corte gli era riservato il rango di capotribù.

I molti anni di consuetudine e la condivisione di progetti e di segreti favorivano anche l'insorgere di un affettuoso legame personale, che andava ben oltre il rapporto professionale. Può, quindi, avvenire che un poeta di corte celtico arrivi a suicidarsi pur di trascinare con sé nella morte una novella Clitemnestra e vendicare così il suo ucciso signore. E può ugualmente avvenire che un poeta di corte celebri in versi il ricordo del suo signore, sconfitto e assassinato, anche se nessun benefizio può ormai più attendersi da questa sua ode:

> Doss dāile dāl Temra,
> tocad caīn caemna coīcat bliadnae.
> Ba barr fine fial caur Cathaīr Mōr,
> – mairg Elcga! – atmet a lecht Luaigni!

«Il vertice della liberalità fu la liberalità di Tara, una grande fortuna fu un patronato durato cinquanta anni!

Cathaír Mór, nobile eroe, fu il ramo più alto della vite; ahimè o Irlanda: confessino i Luaigni di averlo ucciso!» (cf. Campanile 1988, nr. 11).

La figura del poeta di corte in Irlanda fu oggetto di un'acutissima disamina del Vendryes (1932) che tuttora appare pienamente valida; l'unico punto da sottolineare o da aggiungere è che questa figura è già di età tardo-indoeuropea: nel mondo celtico si è conservata fino ad epoca recentissima meglio che in ogni altra cultura, ma non è una creazione celtica.

La definizione del poeta in termini economici e politici non deve, però, farci dimenticare la connotazione obiettivamente sacrale che garantiva la sua figura nelle culture in cui operava e che già dovette essere operante in età indoeuropea.

Il poeta è un personaggio sacro e caro agli dei; egli gode della loro particolare protezione.

Nel *Canu Aneirin* gallese tutti i trecento guerrieri che avevano marciato su Catraeth, vennero uccisi; e con loro era il poeta Aneirin che, però, in una versione sopravvive «in grazia della mia splendida poesia», come dice egli stesso. Cioè, commenta il Jackson (1969, 22), «his escape is attributed to a sort of divine intervention because he was a poet».

E questa divina benevolenza fa sì che i poeti siano oggetto di onore e di venerazione fra gli uomini. Dice, appunto, Odisseo al poeta Demodoco (θ 479 ss.):

πᾶσι γὰρ ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισιν ἀοιδοὶ
τιμῆς ἔμμοροί εἰσι καὶ αἰδοῦς, οὕνεκ' ἄρα σφέας
οἵμας Μοῦσ' ἐδίδαξε, φίλησε δὲ φῦλον ἀοιδῶν.

La sacralità del poeta spiega anche perché in Omero (γ 265 ss.) Egisto non uccida direttamente e immediatamente il poeta di corte incaricato da Agamennone di proteggere Clitemnestra, ma lo abbandoni, invece, in un'isola solitaria a morire di fame. È, di fatto, lo stesso tipo di comportamento che i Romani istituzionalizzarono nei confronti di un'altra figura sacra, quella della Vestale, che, se condannata a morte, non veniva stuprata e strangolata, come sarebbe accaduto a qualsiasi altra donna vergine, bensì veniva sepolta viva in una camera sotterranea. In entrambi i casi, cioè, ci si rifiuta di procurare direttamente la morte di un personaggio sacro e si preferisce, invece, ottenerla in maniera indiretta e impersonale.

Questo alone sacro che circonda il poeta, rendeva senza dubbio grave e deplorabile il fatto di negargli ospitalità nel suo vagare. E credo che proprio in questa chiave debba essere interpretato un passo gathico che altrimenti resterebbe piuttosto inesplicabile. In Y. 51, 12 Zaratustra condanna duramente il principe Vaēpya che rifiutò ospitalità a lui e al suo séguito nel cuore dell'inverno. Ma perché Vaēpya avrebbe dovuto ospitarlo?

Evidentemente Zaratustra, anche in ciò erede del poeta indoeuropeo, sentiva quell'ospitalità come un suo diritto morale e come un dovere morale del principe. E che Zaratustra, anche a livello soggettivo, si collocasse in quella tradizione, basterebbero a provarlo le str. 18 e 19 di Y. 44: «Questo io ti chiedo, e tu rispondimi sinceramente, o Signore: otterrò io per la veracità (sc. della predicazione) la retribuzione (*mižd̆əm*) che mi compete – dieci puledre con lo stallone e un cammello – insieme a salute e a lunga vita come tu te le riservi? Questo io ti chiedo, e tu rispondimi sinceramente, o Signore: chi non dà questa retribuzione (*mižd̆əm*) all'uomo che la merita e che l'ha fatta sua con la parola verace, quale pena l'attende nel futuro? Io so quale, poi, lo coglierà». Questo accenno a Zaratustra ci consente ora di precisare meglio le ragioni per cui nelle singole culture l'antica e complessa figura del poeta progressivamente s'illanguidisce e tende a scomparire.

Si può ritenere che questo processo abbia seguito due vie differenti ma parimenti convergenti al medesimo risultato.

La prima è quella della specializzazione. Le molteplici competenze del poeta indoeuropeo, cioè, tendono a trasformarsi ciascuna in una specifica e autonoma attività. Nascono così nuove figure professionali, come quella del giurista (per esempio, il *brithem* irlandese), il sacerdote, il cappellano di corte (il *purohita* in India), il medico che conosce le formule per guarire (si pensi a Marcello di Bordeaux), e così via. Queste nuove professioni, specialmente nelle loro fasi più antiche, rivelano ancora la loro originaria matrice; i giuristi irlandesi sentenziano ancora in versi e i sacerdoti indiani celebrano in versi la munificenza dei loro committenti.

Non soltanto, però, le tracce dell'originaria natura di queste nuove professioni possono attenuarsi e scomparire, ma, il che è assai peggio, il poeta vede a poco a poco restringersi l'area delle sue competenze fino a diventare poeta nel senso moderno e limitante del termine. È ciò che avvenne, per esempio, in Grecia fino dagli inizi della tradizione letteraria.

Ma vi è un'altra e più grave ragione che porta a cancellare l'originaria figura del poeta indoeuropo. Egli, infatti, è strettamente connesso e funzionale alla primitiva società indoeuropea. Quando questa si trasforma e insorge un nuovo tipo di organizzazione statuale, allora viene contestata la legittimità stessa delle antiche competenze del poeta.

L'esempio più evidente ci viene dall'Irlanda che ancora in piena età storica conserva un tipo di società arcaicissimo, di stampo indoeuropeo. In essa il poeta poteva conservare le sue antiche competenze senza difficoltà, e lo fece, finché non si trovò innanzi a un fatto nuovo e sconvolgente: la cristianizzazione dell'isola. Essa non fu un mero dato di fede individuale, ma si pose come un potere che permea tutta la società e si colloca a fianco e al di sopra dello stesso potere statuale. I rituali e le preghiere pagane, che rientravano nelle competenze dei poeti, divengono ormai intollerabili e il poeta stesso appare sempre più come un personaggio socialmente pericoloso e negativo.

Allo scorcio del sec. VI si riunì, quindi, a Druim Cet un'assemblea di sovrani irlandesi con l'obiettivo di espellere dall'isola tutti i poeti, a causa della loro eccessiva avidità: ragione chiaramente pretestuosa, giacché nulla obbligava i prìncipi ad accondiscendere alle richieste dei poeti. Il vero motivo, in realtà, era l'attività dei poeti nel campo della religione. Lo prova il fatto che, grazie alla mediazione di S. Colomba (che aveva egli stesso esperienza di poesia), si arrivò ad un soddisfacente compromesso: i poeti poterono restare in Irlanda, ma dovettero rinunciare totalmente ad ogni attività religiosa di natura precristiana; era esattamente ciò che la Chiesa esigeva e che seppe ottenere facendo pressione sui detentori del potere statale.

In sostanza, i poeti irlandesi dovettero convertirsi in massa; e se ne consolarono divenendo fecondissimi produttori di poesia cristiana. Ma questa forzata conversione snaturò, di fatto, un aspetto della cultura indoeuropea, anche se oggi sarebbe di grande interesse valutare serenamente quanti elementi precristiani siano confluiti in questa nuova poesia cristiana.

Ma la vera e definitiva crisi della tradizionale figura di poeta si ebbe in Irlanda quando alle antiche signorie di tipo tribale si sovrappose la conquista inglese. I prìncipi, che costituivano il naturale referente dei poeti, sono privati di ogni bene, uccisi, perseguitati, costretti all'esilio; la lingua indigena è vista con sospetto e osteggiata; la cultura e le antiche strutture sociali sono violentate e sconvolte. I poeti non sanno più perché e per chi

ancora comporre, comprendono con dolorosa lucidità di essere ormai destinati a scomparire; scriveva agli inizi del '600 Fear Flatha Ó Gnímh (Bergin 1970, nr. 28): «Disgraziato chi ha seguìto la professione tradizionale nella sua famiglia (cioè, appunto, quella di poeta): con l'umiliazione dei prìncipi la poesia è caduta in spregio». E un altro poeta, Mathghamhain Ó Hifearnáin (ib. nr. 37), rifacendo sconsolatamente il verso ai manuali di poesia, ove la trattazione della materia procedeva per interrogativi inizianti con *ceist* «domanda», si chiedeva: «Domanda: chi comprende ancora una poesia?», e ammoniva il figlio: «Ragazzo mio, non seguire il mestiere di poeta».

Ma in epoca ben più antica, e con perfetta sistematicità, la figura del poeta viene smantellata dallo Stato romano; e a chi perseguì questa politica bisogna riconoscere il merito di avere visto lucidamente l'assoluta incompatibilità del poeta di tipo indoeuropeo con uno stato sostanzialmente democratico, ove il nome stesso di re suscitava virtuosa indignazione. Questo smantellamento venne realizzato attribuendo ad altre figure, fossero pubbliche o private, tutte le competenze che un tempo erano del poeta. Il risultato, voluto e prevedibile, è la sua definitiva scomparsa.

Per cominciare, al diritto tradizionale, formulato e conservato dal poeta, si sostituisce il diritto formulato e gestito dal magistrato.

Fu, questa, un'autentica rivoluzione che dovette avere enorme risonanza; solo così possiamo spiegarci il fatto che per un certo periodo il massimo magistrato romano ricevette il titolo di *iudex* «colui che enunzia la formula (giuridica)»; a questo proposito sono chiarissime le testimonianze di Livio e di Varrone.

Possiamo, anzi, aggiungere che questa rivoluzione fu non solo romana, ma altresì italica. Il massimo magistrato osco si chiama *meddix*, che è il perfetto equivalente del lat. *iudex*; e lo stesso titolo dovette certamente esistere anche nel mondo umbro, come prova l'iscrizione Poccetti 7, ove è attestato l'astratto *mestiça* «carica, funzione di *meddix*».

Ma torniamo a Roma.

Abbiamo visto come un'altra funzione del poeta fosse quella profetica; ma a Roma questo compito, assai rilevante nella vita pubblica, viene affidato o a magistrati o a professionisti, gli *haruspices*, che utilizzavano tecniche di origine etrusca.

Il poeta era lo storiografo della sua gente, cioè il conoscitore e il narratore delle sue antiche vicende storiche. A Roma questa tradizione orale viene trasformata in annalistica scritta, e rientra nei compiti del pontefice massimo:

erat enim historia nihil aliud nisi annalium confectio; cuius rei memoriaeque publicae retinendae causa ab initio rerum Romanarum usque ad P. Mucium pontificem maximum (133 a.C.) res omnes singulorum annorum mandabat litteris pontifex maximus referebatque in album et proponebat tabulam domi, potestas ut esset populo cognoscendi (Cic. *de orat.* 2, 12, 52).

La poesia eulogistica, che costituiva un tempo la più caratterizzante attività del poeta, presuppone l'esistenza di famiglie principesche; e a Roma, anche se non è il caso di parlare di famiglie principesche, esistevano pur sempre famiglie illustri e potenti, ove il potere politico si trasmetteva di padre in figlio. Ma l'ethos romano non ammetteva la celebrazione di un vivente; solo ai defunti compete la pubblica lode. E questa si realizzava in forme che escludevano l'attività del poeta.

A livello privato c'erano canti tradizionali, eseguiti da ragazzi senza accompagnamento musicale (*assa voce*) durante i banchetti: *carmina antiqua in quibus laudes erant maiorum*, come dice Varrone (ap. Non. 77). A livello pubblico l'eulogia del vivente e la celebrazione dei suoi illustri antenati vengono sostituite da due cerimonie altamente significative, tenute entrambe in occasione della morte del membro di una grande famiglia.

La prima è la *laudatio funebris*, cerimonia schiettamente politica, in cui l'erede spirituale del defunto non soltanto intesseva le lodi dello scomparso, ma coglieva altresì l'occasione per esporre al popolo le sue idee e candidarsi alle maggiori cariche.

La seconda consiste nella processionale esibizione delle *imagines maiorum*.

Le famiglie della nobiltà romana – prima, forse, solo i patrizi, poi, certamente, anche i plebei – conservavano nelle loro case le maschere facciali di tutti i loro ascendenti, fornite di dati onomastici: si trattava in parte di maschere ricavate da calchi in gesso presi sul volto del defunto secondo una tecnica di origine greca (Pl. 35,153), in parte, senza dubbio, di opere di fantasia, nei casi in cui o la scarsa storicità del personaggio effigiato o la sua alta antichità o le contingenze pratiche non avevano permesso di prendere il calco.

Tali *imagines*, che normalmente erano racchiuse in armadietti di legno, ne uscivano non solo in occasione di *gentilicia sacra*, in cui rappresentavano, fra l'altro, il documento di autoriconoscimento della *gens*, ma, soprattutto, in occasione dei funerali di un membro della *gens*: e Polibio (6,53) ce ne ha lasciato una descrizione su cui vale la pena di riflettere: «Quando qualche illustre personaggio muore, celebrandosi le esequie, è portato con ogni pompa nel Foro presso ai cosiddetti rostri ed ivi posto, quasi sempre diritto e ben visibile, raramente supino...Dopo la *laudatio funebris*, il morto si seppellisce con gli usuali riti funebri e la sua immagine, chiusa in un tabernacolo di legno, viene portata nel luogo più visibile della casa....In occasione di pubblici sacrifici espongono queste immagini e le onorano con ogni cura; e quando muore qualche illustre parente le portano in processione nei funerali, applicandole a persone che sembrano maggiormente somiglianti agli originali per statura e aspetto esteriore. Costoro, se il morto è stato console o pretore, indossano le toghe preteste (cioè orlate di porpora), se censore toghe di porpora, e ricamate in oro se ha ottenuto il trionfo o qualche altra onorificenza del genere. Tutti costoro si avanzano sui carri, preceduti dai fasci, dai littori e dalle altre distinzioni, alle quali ciascuno aveva diritto secondo le cariche ricoperte in vita e, quando giungono ai rostri, tutti si seggono in fila sulle sedie curuli. Non è facile per un giovane che aspiri alla fama e alla virtù vedere uno spettacolo più bello di questo. A chi mai non sarebbe d'incitamento la vista delle immagini, per così dire, vive e spiranti di uomini famosi per i loro meriti? Quale spettacolo potrebbe essere più bello di questo? Quando ha finito di parlare del morto, l'oratore

incaricato dell'elogio funebre ricorda i successi e le imprese dei suoi antenati, dei quali sono presenti le immagini, cominciando dal più antico. Così, rinnovandosi continuamente la fama di virtù degli uomini valorosi, si immortala la gloria di coloro che hanno compiuto qualche nobile impresa e il nome di coloro che hanno servito bene la patria è conosciuto da tutti e si trasmette ai posteri. E, quel che più importa, i giovani sono spinti a sopportare tutto per procacciarsi la gloria che si accompagna ai valorosi» (Bianchi Bandinelli 1957).

In questo modo all'antica celebrazione orale degli antenati ne subentra una di tipo totalmente nuovo, visiva e spettacolare. Può darsi, certamente, come afferma Polibio, che essa servisse a suscitare nei giovani desiderio di gloria e di nobili azioni; ma è di tutta evidenza che primamente essa ricadeva a vantaggio di chi poteva vantare sì illustri antenati: sussiste, cioè, l'antica finalità, ma viene realizzata con mezzi totalmente nuovi che escludono l'impiego di un poeta.

Il quale, infine, viene spogliato anche del compito di celebrare il culto divino e di cantare le lodi degli dei. I culti privati vengono curati direttamente dal *paterfamilias*, quelli pubblici sono affidati a collegi sacerdotali che non hanno nulla in comune con l'antica figura del poeta, in quanto rappresentano cariche eminentemente politiche.

Il poeta di stampo indoeuropeo a Roma, quindi, fu non eliminato con violenza ma, piuttosto, allontanato da tutti i suoi campi di attività e ridotto a figura patetica e insignificante. All'alba della tradizione letteraria egli è il *vates*, termine che designa non il poeta (questo significato si sviluppa solo in epoca augustea), bensì l'indovino che predice la fortuna agli ingenui o lo stanco ripetitore di tradizionali massime morali (il detto *postremus dicas, primus taceas* è attribuito, appunto, al *vates* Marcio) o il praticone che conosce qualche formula contro le malattie (del tipo, per esempio, *terra pestem teneto, salus hic maneto*, Varr. *R.R.* 1,2,27).

Un tale squallido personaggio ormai poteva suscitare solo ironia e disprezzo, quali appaiono in Ennio (*Trag.* 273 ss.):

> sed superstitiosi vates inpudentesque arioli
> aut inertes aut insani aut quibus egestas imperat,
> qui sibi semitam non sapiunt, alteri monstrant viam,
> quibus divitias pollicentur, ab eis dracumam ipsi petunt.

Ciò, comunque, che a noi pare più degno di attenzione, è il fatto che, pur nella marginalizzazione di una figura storicamente connessa a un diverso tipo di società, la società romana seppe ugualmente soddisfare in pieno quelle costanti esigenze di ordine politico, economico e religioso cui un tempo provvedeva il poeta indoeuropeo; e lo fece in maniera conforme alle proprie esigenze democratiche e antimonarchiche.

IL CONCETTO DI GLORIA NELLA SOCIETÀ INDOEUROPEA

Il primo motivo poetico che l'indagine linguistica arrivò a ricostruire nell'ambito della cultura indoeuropea, fu, come abbiamo già accennato, quello che provvisoriamente chiameremo «la gloria immortale».

Questa ricostruzione si fonda sul confronto di due formule del linguaggio poetico, una greca, κλέος ἄφθιτον (a partire da Omero), e una vedica, *śravo akṣitam / akṣiti śravaḥ*; tutto ciò è ben noto, e per la citazione dei passi pertinenti basterà un rimando a Schmitt (1967,61).

Se questa nozione si ripete di studioso in studioso da quasi un secolo e mezzo come sicuro dato di fatto, assai meno indagato è, però, il preciso significato che la formula doveva presentare nel quadro dell'ideologia indoeuropea, con la conseguenza che spesso essa viene caricata di connotazioni e di implicazioni decisamente antistoriche. Vorremmo qui mostrare, a titolo d'esempio, come illustra il concetto di gloria uno studioso intelligente e informato come l'Haudry (1981,16 s.): «Par le nombre des formules où elle figure, la gloire, **kléwos*, apparaît comme la préoccupation essentielle. (...) La gloire donne la puissance: elle attire les alliances, maintient les alliés dans la fidélité, les sujets dans l'obéissance. (...) Si l'on souhaite une gloire 'impérissable', ou plus précisément une gloire 'qui ne flétrit pas', **ṇdhg^{w}hitom*, c'est que la vie (qu'on aime, certes, et qu'on souhaite longue) se flétrit quand l'homme perde son fluide vital avec l'âge. Achille qui avait le choix entre deux destins a préféré une vie brève et glorieuse à une vie longue et obscure; il aimait pourtant la vie, et ne se faisait pas d'illusions sur les agréments de l'au-delà. C'est qu'il a opté pour la seule forme souhaitable de survie, la gloire qui ne flétrit pas. Cette immortalité aristocratique n'est pas donnée à tous; seuls les meilleurs la conquièrent. Ceux-là s'immortalisent, honorent la mémoire de leurs ancêtres sur qui leur gloire rejaillit, et lèguent à leurs descendants un patronyme glorieux que ceux-ci devront à leur tour illustrer: noblesse oblige».

Leggendo questo rapido quadro, il lettore comune – cui, appunto, si rivolge il libretto dell'Haudry – riceverà, io temo, il convincimento che nella cultura indoeuropea la gloria fosse concepita come una sorta di miscela tra un secentesco concetto dell'onore personale e familiare e l'anelito, schiettamente romantico, a compiere opere illustri per sopravvivere nel ricordo dei posteri. Tutto ciò è a priori improbabile e converrà, quindi, procedere ad un'analisi più obiettiva.

Sia la formula greca che quella vedica vengono interpretate dallo Schmitt (1967, n. 389) come «gloria che non appassisce» (*unverwelklicher Ruhm*), in quanto lo Schmitt segue il Porzig (1942) nel ritenere che sia il gr. φθίσις, sia già il suo prototipo indoeuropeo designassero propriamente «den 'Tod' einer Pflanz, besonders einer Frucht». Tale interpretazione

(che in sé comporterebbe un'accettabilissima metafora: la gloria che appassisce come una pianta) pare a noi non errata quanto, piuttosto, troppo restrittiva, giacché nelle funzioni di φθίνω (e connessi) l'appassire delle piante o dei frutti è solo un caso particolare di un più ampio semantismo. Cominciamo col considerare alcuni usi di φθίνω:

> καὶ λίην κείνη γε μένει τετληότι θυμῷ
> σοῖσιν ἐνὶ μεγάροισιν· ὀΐζυραὶ δέ οἱ αἰεὶ
> φθίνουσιν νύκτες τε καὶ ἤματα δάκρυ χεούσῃ (λ 181 ss.)
>
> τοῦδ' αὐτοῦ λυκάβαντος ἐλεύσεται ἐνθάδ' Ὀδυσσεύς,
> τοῦ μὲν φθίνοντος μηνός, τοῦ δ' ἰσταμένοιο (τ 306 s.)
>
> ὁρῶ γὰρ ἥβην τὴν μὲν ἕρπουσαν πρόσω,
> τὴν δὲ φθίνουσαν · (Soph. *Tr.* 547 s.)
>
> καὶ τοὺς φέροντας χεῖμα καὶ θέρος βροτοῖς
> λαμπροὺς δυνάστας, ἐμπρέποντας αἰθέρι
> [ἀστέρας, ὅταν φθίνωσιν, ἀντολάς τε τῶν] (Esch. *Ag.* 5 ss.)

In tutti questi passi è chiaro il riferimento a processi naturali che hanno in comune la caratteristica da un lato di essere ineluttabili, dall'altro di portare alla distruzione e alla scomparsa di chi ne è oggetto. Lo stesso vale per il sostantivo φθίσις, che designa non solo l'appassire delle piante o dei frutti (il che è pur sempre in coerenza con la funzione sopra esposta), ma opera anch'esso nell'ambito più generale dei fenomeni naturali, designando, per esempio, la luna calante (processo naturale che si conclude, appunto, con la sua scomparsa); cf. Arist. *HA* 582b2 e *GA* 767a2.

È conseguenza naturale di questo semantismo, dunque, il fatto che φθίμενοι (a partire da Omero) e φθιτοί (a partire dai tragici) designino i defunti. Ma più significativo, dal nostro punto di vista, è che anche in vedico esiste una connessione specifica tra *kṣi-* e il concetto di tendere (o di portare) verso la morte. Si consideri in primo luogo l'hapax rgvedico *kṣitāyu-*, propriamente «la cui vita va verso la morte»:

> yádi kṣitā́yur yádi vā páreto
> yádi mṛtyór antikā́m nī́ta evá
> tā́m ā́ harāmi nírṛter upásthād
> áspārṣam enaṃ śatáśāradāya (ṚV 10,161,2)

«If his life-time is almost past (ma propriamente: se la sua vita sta andando a morte) or if he has died, if led away even to the presence of death, I take him from the lap of Perdition; I have won him for a life of a hundred autumns» (Gonda 1948).

Si consideri ancora *avikṣita-* «esente dal processo che porta alla morte», in ṚV 7,1,24:

> mahó no agne suvitásya vidvā́n
> rayíṃ sū́ribhya ā́ vahā bṛhántam
> yéna vayā́ṃ sahasāvan mádema
> ávikṣitāsa āyuṣāsuvī́rāḥ

«O Agni, tu qui sais (ce qu'est) un grand bonheur, convoie ici la haute richesse pour (nos) patrons, (richesse) par laquelle nous puissions nous réjouir, ô (dieu) à la force-dominante, étant exempts de dépérir quant à la durée-de-vie, étant dotés de bons fils!» (Renou 1964,54).

Se tale, dunque, è il valore e la connotazione della radice in vedico e in greco, allora ἄφθιτον e *akṣita-* saranno da intendersi non come «che non appassisce», bensì come «che non è soggetto al naturale processo che porta alla morte». E la riprova che proprio questo è il significato da attribuirsi ai due aggettivi, sta nel fatto che essi appaiono formulariamente commutabili con termini che ancor più esplicitamente indicano lo stesso concetto. Esaminiamo sotto questo profilo la situazione greca.

Qui vediamo che accanto a κλέος ἄφθιτον compaiono:

(i) «*kléos* esente da morte» (ἀθάνατον κλέος, Bacch. *Ep.* 13,65);
(ii) «*kléos* esente da vecchiaia» (κλέος ἀγήρατον Eur. *Iph. Aul.* 567, con la variante κῦδος ἀγήραον in Pind. *Pyth.* 2,52);
(iii) «*kléos* esente da consunzione» (ἄσβεστον κλέος Sim. 121,1 D.):

Questa commutabilità con formule che in tutta chiarezza fanno riferimento al declinare e al morire, trova rispondenza precisa in vedico ove, accanto ad *akṣiti śravaḥ*, incontriamo analoghe varianti, e cioè:

(i) «*śravaḥ* esente da morte» (*amṛtyu-* ṚV 6,48,12, *amṛta-* 7,81,6);
(ii) «*śravaḥ* esente da vecchiaia» (*ajara-* 1,126,2, cf. anche *ajurya-* 3,53,15);
(iii) «*śravaḥ* esente da danno» (*amṛkta-* 6,1,4).

Questi materiali ci permettono una prima conclusione: la formula esprime l'esigenza che il **kléwos* sia sottratto ad una morte che parrebbe altrimenti inevitabile e naturale; vediamo, allora, cosa esso significasse.

Dato il rapporto derivazionale dalla radice **klew-* (ved. *śṛṇoti* «ode», ant. irl. *ro-cluinethar* «id.» etc.), l'originario valore di **kléwos* dovette genericamente essere «was man hört» (Debrunner 1954,229); il che, però, non ci dice ancora a cosa si riferisse in concreto nella nostra formula (giacché ci pare evidente che il valore assai astratto di «gloria» sia solo il punto terminale di una complessa evoluzione concettuale).

A questo punto noi vorremmo formulare l'ipotesi che, a livello ideologico, ciò che si auspicava che venisse eternamente udito, sottraendolo così al suo destino di morte, fosse originariamente il nome del celebrato; e vedo due argomenti a favore di questa ipotesi.

Il primo è di ordine stilistico: sia in greco che in vedico è documentabile una commutabilità di ordine formulare tra **kléwos* e «nome». Ne rilevo due esempi in greco.

Qui accanto a κλέος ἄφθιτον troviamo in analoghi contesti altresì «nome ἄφθιτον»:

> οὐδέποτ' οὐδὲ θανὼν ἀπολεῖς κλέος, ἀλλὰ μελήσεις
> ἄφθιτον ἀνθρώποις αἰὲν ἔχων ὄνομα (Theogn. 245 s.).

Il passo ora citato contiene, inoltre, una ulteriore variazione formulare: «perdere il *kléos*» rispetto all'omerico «perdere il nome», sì che il distico teognideo risulta il perfetto rovescio di ω 93 s.:

ὣς σὺ μὲν οὐδὲ θανὼν ὄνομ' ὤλεσας, ἀλλά τοι αἰεὶ
πάντας ἐπ' ἀνθρώπους κλέος ἔσσεται ἐσθλόν, Ἀχιλλεῦ.

Il vedico, a sua volta, accanto al citato «*śravaḥ* esente da morte» (esso stesso variante di *akṣiti śravaḥ*) presenta l'ulteriore variante «nome esente da morte»; cf. ṚV 5,57,5):

purudrapsā́ añjimántaḥ sudā́navas
tveṣáṣaṃdṛśo anavabhrárādhasaḥ
sujātā́so janúṣā rukmávakṣaso
divó arkā́ amṛ́taṃ nā́ma bhejire

«Abondants en gouttes, pourvus d'ornements-luisants, aux beaux dons, redoutables à considérer, aux bienfaits-inaltérables, bien nés par la naissance, des plaques-d'or sur la poitrine, chants du ciel (personnifiés), ils ont reçu en partage un nom immortel» (Renou 1962,34).

Accanto a questi dati formali debbono, inoltre, sottolinearsi anche certi aspetti contenutistici, che puntano ugualmente all'equivalenza fra **klewos* e nome. Consideriamo i due passi ora citati: Cirno non perderà il suo **klewos* e avrà nome eterno, Achille nemmeno da morto ha perso il suo nome ed avrà **klewos* eterno. Sarebbe difficile evitare di concludere che qui siamo in presenza di equivalenze originariamente tautologiche ma storicamente sollecitate dal fatto che in età storica *kléos* non implicava più un riferimento al nome.

La stessa equivalenza appare in un passo vedico (ṚV 6,1,4):

padáṃ devásya námasā vyántaḥ
śravasyávaḥ śráva āpann ámṛktam
nā́māni cid dadhire yajñíyāni

«Andando piamente sull'orma del dio, essi, desiderosi di **klewos*, hanno ottenuto un **klewos* indistruttibile e si sono creati nomi degni di venerazione». Anche qui, cioè, il **klewos* s'identifica con il nome sacralizzato.

Il secondo argomento che vedrei a favore della mia ipotesi, sta nel rapporto semanticamente privilegiato fra **klew-* e il nome proprio. Se è vero, infatti, che **klew-* viene oggi (e giustamente) chiosato con «udire», non è meno certo, a mio parere, che in origine esso valesse anche «chiamarsi (con un certo nome)». Tale rapporto è fortemente obliterato da una serie di innovazioni (come gr. ὀνομάζομαι, lat. *nominor* etc.), ma la sua antichità è garantita dall'accordo fra latino ed avestico.

Nel latino arcaico, infatti, (e così, poi, in qualche autore arcaizzante) il verbo *cluere* indica il chiamarsi o l'essere chiamato con un certo nome. In Lucilio (ap. Non. 81,31) si ha:

cuia opera Troginus 'calix' per castra cluebat

(cioè: era chiamato 'Bicchiere'); e a questa testimonianza si affianca quella dell'epigramma funebre di Pompilio, riportato anch'esso da Nonio (87,32) a riprova che *cluet* negli arcaici valeva *nominatur*:

Pacui discipulus dicor, porro is fuit Enni,
Ennius Musarum: Pompilius clueo.

In gathico lo stesso vale per il passivo di *srav-*; cf. Y. 45,10:

tąm nə̄ yasnāiš ārmatōiš mimaγžō
yə̄ ąnmə̄nī mazdā srāvī ahurō

che il Humbach (1959, 127) intende come «Ihn will ich mit den Verehrungen unserer Gemäßheit beschenken, den Lebensherrn, der im Geiste als der Kundige bekannt ist», e l'Insler (1975, 77) come «I shall try to glorify Him for us with prayers of piety, Him, the Lord who is famed to be Wise in His soul».

In realtà, nessuna di queste due interpretazioni appare pienamente convincente, in quanto entrambe lasciano nell'ombra il fatto che Mazda-Ahura (per quanto ancora etimologicamente trasparente) è, comunque, il nome del dio. Ci sembra, quindi, opportuno riconoscere, col Bartholomae, a *srāvī* il medesimo valore di lat. *cluere* e intendere i due versi come «Io voglio per noi onorare con pie preghiere colui che nel suo intimo (allusione al nome «vero», cui abbiamo accennato nel primo capitolo) si chiama Mazda Ahura» (cf. anche Bader 1983).

Se l'insieme dei fatti che abbiamo esposto conferma la nostra ipotesi, allora dovremo concludere che la formula poetica indoeuropea non parlava, troppo modernamente, di gloria immortale o di gloria che mai avvizzirà, bensì esprimeva l'augurio o la certezza che il nome del celebrato sarebbe stato eternamente pronunciato e udito, il che è la forma d'immortalità propria di un nome.

Dobbiamo ora chiederci perché tale fosse l'auspicio e da quali ragioni fosse motivato, cioè in quale quadro ideologico sia da inserirsi.

Nel primo capitolo abbiamo già mostrato come nella cultura indoeuropa il nome rappresentasse l'elemento sostanziale della persona; nella cultura vedica, come abbiamo visto, questo concetto permane pienamente esplicito, ma è interessante sottolineare che una traccia, finora non rilevata, ne sopravvive anche in quella celtica. Il che, appunto, prova che siamo in presenza di un elemento indoeuropeo.

Nelle iscrizioni ogamiche il nome del defunto è dato generalmente al genitivo, ma questo in una ventina di esse è preceduto da *anm* «nome», originando un tipo formulare esemplificabile con *anm magann maqi nuadat* «nome di M. figlio di N.» (CIIC 204).

Il Vendryes (1955), esaminando questa formula, ritenne che essa traesse origine da un analogo uso delle iscrizioni cristiane, particolarmente

d'Africa, ove il nome proprio del defunto (al genitivo) è talora preceduto da *nomen*, uso che, a sua volta, potrebbe derivare dal Nuovo Testamento, che talvolta impiega ὄνομα e *nomen* col significato di «persona» (p.e. *A.Ap.* 1,15).

Il punto debole di questa spiegazione sta nel fatto che nulla prova che le iscrizioni di questo tipo fossero cristiane; anzi, generalmente si ammette che le iscrizioni ogamiche fossero proprie dell'area culturale ancora pagana. Il Vendryes, consapevole di questa difficoltà, ritiene che la prova in contrario sia data dall'iscrizione 193 *anm colman ailithir* che, alla lettera, varrebbe «nome di Colman il pellegrino»; e un pellegrino non poteva non essere un cristiano.

Tale interpretazione, in realtà, è del tutto gratuita, giacché *ailithir*, anche se si specializzò nel significato di «pellegrino» (in senso cristiano), non per questo mai perse il suo trasparente valore di «(uomo) di altra terra, straniero». E se consideriamo che Colman è nome non irlandese, bensì britannico, allora è evidente che l'iscrizione è da intendersi «nome di Colman lo straniero»; e con ciò cade la possibilità di un'*interpretatio Christiana*.

La chiave per intendere questo particolare uso di «nome», a mio parere, ci è offerta da uno dei più arcaici testi irlandesi, l'*Amra Choluimb Chille* (Stokes 1899), ove fra le lodi del santo il testo dice: *beo a ainm, beo a anuaim* «vivo è il suo nome, viva è la sua anima» (p. 274). E a questo punto un copista sentì il bisogno di precisare: «(vivo è il suo nome) in questo mondo, (viva è la sua anima) nell'altro mondo».

Qui possiamo cogliere in una cultura, come quella irlandese, cristianizzata, sì, ma mai dimentica di concetti e di tradizioni ben più antichi della cristianizzazione, il tentativo di conciliare due punti di vista in realtà mal conciliabili: l'immortalità dell'uomo sta nell'immortalità dell'anima e l'immortalità dell'uomo sta nell'immortalità del suo nome. La conciliazione avviene immaginando due diversi tipi d'immortalità, uno sulla terra (e riguarda il nome), l'altro in cielo (e riguarda l'anima).

Il punto che c'interessa, comunque, è che la sopravvivenza del nome sulla terra come forma di sopravvivenza del defunto è concetto del tutto estraneo al cristianesimo, ma perfettamente coerente a quanto insegnavano i citati testi vedici. E, per di più, ci suggerisce che anche i testi ogamici vadano interpretati nella medesima ottica: *anm* «nome» è ciò che del defunto resta dopo la morte; possiamo tradurlo, in modo necessariamente approssimativo (in quanto la nostra lingua riflette una cultura del tutto diversa) come «ricordo, memoria» oppure «qui sopravvive il defunto grazie a te che, leggendo questa pietra, ancora una volta fai risuonare il suo nome».

Il concetto di sopravvivenza nel nome (o del nome) come sopravvivenza personale è, dunque, proprio della cultura indoeuropea. Ma, come abbiamo già detto, non è da intendersi in senso romantico, bensì in riferimento al concetto di nome come costituente determinante ed essenziale di ogni essere. Resta ora da chiarire perché l'ideologia indoeuropea puntasse proprio su questa, e non su altra, forma di sopravvivenza della persona.

È funzione delle religioni salvifiche presentare all'uomo un quadro preciso e sostanzialmente rassicurante di ciò che lo attende al di là della morte. Preciso, affinché l'uomo non resti in preda al dubbio e all'angoscia, rassicurante, perché offre certezze beatifiche a chi abbia voluto seguire determinati precetti durante la sua vita. Ma la religione degli Indoeuropei aveva caratteri e finalità del tutto diversi da quelli delle religioni salvifiche: essa, infatti, mirava a regolare in maniera certa e soddisfacente i rapporti fra gli dei e gli uomini in relazione alle cose terrene e ad orientarli in senso favorevole ai raggiungimenti di concreti obiettivi materiali.

Il fatto, però, che la religione indoeuropea s'incentrasse sostanzialmente sul raggiungimento di obiettivi concreti e terreni, non poteva eliminare dal cuore degli uomini una serie d'interrogativi e di angosce che sono propri della condizione umana.

Innanzi tutto, il senso della brevità della nostra esistenza, specialmente se commisurata all'eterno vivere degli dei. Non mi pare, infatti, che sia stato finora rilevato che l'antinomia fra dei ed uomini veniva espressa non solo dalle coppie ben note «i celesti» ~ «i terrestri» e «gli immortali» ~ «i mortali», ma anche da un'ulteriore coppia: «quelli dalla lunga vita» ~ «quelli dalla breve vita». Le attestazioni sono non numerose, ma significative.

In vedico *dīrghāyu-* «dalla lunga vita» è epiteto del dio Indra (RV 8, 70, 7); in greco δολιχαίων è attributo degli dei nella loro totalità (Emped. 21, 12 D.; cf. anche 23,8):

> καί τε θεοὶ δολιχαίωνες τιμῆισι φέριστοι.

Dal confronto di queste due voci già il Wackernagel (cf. Schmitt 1967, § 313a) aveva concluso che siamo in presenza di un elemento della cultura indoeuropea; si deve, però, aggiungere che si tratta, in realtà, di un membro di una coppia, il cui secondo membro è «dalla breve vita», in riferimento all'uomo. Questo punto non è stato finora rilevato probabilmente per due ragioni. L'una è che la sua individuazione non si basa su una concordanza ario-greca, l'altra è che questo epiteto utilizza materiali lessicali formalmente diversi da quelli che la tradizionale tecnica ricostruttiva si sarebbe attesa; in altre parole: non contiene né l'aggettivo «piccolo» né il lessema **āyu-*. Mi riferisco, infatti, al gr. ἐφήμερος come epiteto o metafora di «uomo», estraneo ad Omero ma bene attestato nella poesia tragica e lirica (anche nella forma ἐφημέριος), e all'ant. irl. *duthain* «short-lived, transitory» (*Contr.*), che appare in un contesto altamente significativo:

iter marbu duthaini
oc indnaidiu éco óathmair (Pokorny 1928).

«fra i mortali dalla breve vita, in attesa della morte che atterrisce».

È, dunque, naturale (se ci è permessa qui una bravissima digressione) che da questa consapevolezza della brevità della vita nascesse la preghiera perché essa fosse quanto più umanamente lunga possibile.

In un inno funerario ṛgvedico si rivolge ai superstiti questo augurio:

šatáṃ jīvantu šarádaḥ purūcír
antár mṛtyúṃ dadhatām párvatena (ṚV 10, 18, 4)

«Che essi vivano nel benessere per cento autunni, che essi blocchino la morte con questa montagna (cioè, con questa preghiera, che è forte come una montagna)» (cf. Haudry 1977, 272; diversamente, ma non bene, Renou 1956, 63).

Un'identica preghiera abbiamo già visto nel citato inno magico ṚV 10, 161, 2: «Io ho conquistato loro una vita lunga cento autunni».

La stessa invocazione per una lunghissima vita (e ancora in collegamento col numero «cento») si ha in un inno magico irlandese edito dal Meyer (1916):

trí bás úaim rohuccaiter!
trí áes dom doratraiter! (...)
nímthí bás corba sen (...)
amser dom doridnastar findruni febe (...)
domthí aurchur n-amsire ó Ríg inna n-uile!
ropo chétach cétbliadnach,
cech cét diib ar úair!

«Tre morti siano allontanate da me! Tre vite mi siano concesse! (...) A me non venga morte finché io non sia vecchio (...) Mi sia garantito un tempo (saldo) come il bronzo bianco (...) Mi venga accrescimento di tempo da parte del Re dell'Universo! (...) Che io viva cento volte cento anni, ogni centinaio per volta».

Ma le formule magiche per una lunghissima vita non bastano ad esorcizzare la certezza della morte e la domanda che ad essa si accompagna: quale è il destino dell'uomo dopo la morte?

È significativo che la comparazione testuale non sia in grado di offrirci un risultato univoco di come la cultura indoeuropea concepisse la sopravvivenza dell'uomo nell'aldilà; ma ciò dipende proprio dal fatto che la religione indoeuropea era sostanzialmente estranea ad ogni problematica esistenziale ed interna all'uomo, sì che ogni questione di tale natura, proprio per il suo carattere marginale al sistema, era suscettibile di più e divergenti risposte.

Dai non molti materiali a nostra disposizione emergono, infatti, due contrastanti ipotesi (ma, come vedremo, da non collocarsi, in realtà, sul medesimo piano).

La prima parrebbe avere un carattere decisamente ottimistico: esiste, da qualche parte ai margini della terra, un luogo di beatitudine e d'immortalità, ove chi vi è ammesso, trascorre una serena esistenza insieme ad esseri di natura divina, reso, dunque, anch'esso, in qualche modo, divino. I felici abitatori di questo luogo possono, in un certo senso, essere definiti morti, in quanto sono ormai definitivamente estranei al consorzio umano né vi è via o ragione di ritorno fra i mortali; ma, d'altra parte, essi sono anche i vivi per eccellenza, giacché né hanno conosciuto né mai conosceranno l'esperienza della morte e del disfacimento, e il loro raggiungimento di una sede d'immortalità non passa attraverso la morte ma ha, invece, il carattere di un glorioso trasferimento da una terra, la nostra, che conosce la vecchiaia e la morte, ad una che ignora questi mali.

È il luogo che la tradizione irlandese variamente chiamava *Tír na n-óg* «Terra dei giovani» o *Tír na mbéo* «Terra dei viventi» o *Tír sorchae* «Terra della luce» o *Mag mell* «Piana gioiosa» o, sotto influsso cristiano, *Tír tairgire* «Terra promessa» (De Vries 1961, 258). Così la descrive una sua sovrannaturale abitatrice (Pokorny 1928):

dodechud-sa a tírib béo i-nna bí báss na peccath na immormus. Tomelomm fleda búana cen ṫrithgnom. Caínchomracc lenn cen debuith. (...) Adgládathar mnaí n-óicc n-álaind sochenéuil nadfresci báss na sentaith. Rocarus Conle rúad, cotngairim do Muig Meuld inid rí Bóadag bith-suthain, rí cen gol cen mairce inna thír hóa gabuiss flaith

«Io sono venuta dalle Terre dei Vivi, ove non c'è né morte né bisogno né colpa. Noi vi consumiamo pasti copiosi senza (bisogno di) servitù. Abbiamo pace senza contese. (...) Egli (= l'eroe cui si era rivolta) parla a una giovane e bella donna di nobile stirpe, che né morte né vecchiaia attendono. Io mi sono innamorata di Conle il valoroso e lo invito a Piana Gioiosa, ove è re Budicco (= il Vittorioso) dalla perenne e piacevole vita (cf. θεοὶ δολιχαίωνες), un re nella cui terra non c'è né pianto né dolore, dacché egli ne ebbe il dominio».

È evidente l'identità di questa irlandese Terra dei Vivi con i Campi Elisi o le Isole dei Beati della tradizione greca, le cui prime descrizioni già si hanno in Omero e in Esiodo.

Per afferrare, tuttavia, quale significato e quale peso questa concezione di un felice aldilà avesse nel quadro globale della riflessione sul destino che attende l'uomo dopo la morte, è opportuno riflettere sui contesti in cui se ne parla.

Nel quarto libro dell'Odissea Menelao racconta a Telemaco delle profezie che egli un tempo ottenne dal Vecchio del Mare, quando non era ancora tornato in patria. E il Vecchio gli profetizzò che, sia pure dopo molte difficoltà, egli avrebbe rivisto la sua terra; e gli parlò il Vecchio anche del destino di altri illustri eroi: Aiace doveva morire a causa della sua empietà, Agamennone sarebbe caduto vittima di Egisto, mentre Ulisse, privo di ogni mezzo, non poteva lasciare l'isola di Calipso. A questo

punto il Vecchio aggiunge un'ulteriore profezia a proposito di Menelao stesso (δ 561 ss.):

> σοὶ δ'οὐ θέσφατόν ἐστι, διοτρεφὲς ὦ Μενέλαε,
> Ἄργει ἐν ἱπποβότῳ θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν,
> ἀλλά σ' ἐς Ἠλύσιον πεδίον καὶ πείρατα γαίης
> ἀθάνατοι πέμψουσιν, ὅθι ξανθὸς Ῥαδάμανθυς,
> τῇ περ ῥηΐστη βιοτὴ πέλει ἀνθρώποισιν·
> οὐ νιφετός, οὔτ' ἂρ χειμὼν πολὺς οὔτε ποτ' ὄμβρος,
> ἀλλ' αἰεὶ ζεφύροιο λιγὺ πνείοντος ἀήτας
> Ὠκεανὸς ἀνίησιν ἀναψύχειν ἀνθρώπους,
> οὕνεκ' ἔχεις Ἑλένην καί σφιν γαμβρὸς Διός ἐσσι.

Limitiamoci a notare, per il momento, che questo destino d'immortalità si configura, come osservavamo in precedenza, come negazione della morte e trasferimento voluto dagli dei.

Nelle *Opere* (156 ss.) si parla della «divina stirpe degli eroi, che sono chiamati anche semidei» e si ricorda che essi perirono tutti in guerra o in mare, ma che Zeus concesse loro, diversamente dal resto dell'umanità, una eterna vita felice nelle Isole dei Beati (v. 167 ss.):

> τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίοτον καὶ ἤθε' ὀπάσσας
> Ζεὺς Κρονίδης κατέναξε πατὴρ ἐς πείρατα γαίης.
> καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
> ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην,
> ὄλβιοι ἥρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν
> τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζείδωρος ἄρουρα.

A questo punto è evidente un elemento essenziale che si ripresenta in tutti i passi citati: il felice destino di cui essi parlano, non è cosa che possa riguardare la totalità degli uomini né che l'uomo possa conquistare con le sue forze. Nel passo irlandese Conle è invitato nella terra dell'immortalità perché una divinità s'è innamorata di lui; in Esiodo all'Isola dei Beati è destinata non tutta l'umanità dell'età eroica, ma solo il ristrettissimo manipolo d'eroi che s'illustrò nelle lotte a Troia e a Tebe (la precisazione si evince dai versi precedenti a quelli sopra citati); Omero, infine, è ancor più selettivo, giacché né ad Aiace né ad Agamennone né ad Ulisse sono profetizzati i Campi Elisi, ma solo a Menelao, che alle qualità di eroe unisce, grazie alle nozze con Elena, il privilegio d'essere genero di Zeus.

Si ha, cioè, la fondata impressione che nella cultura indoeuropea l'ipotesi di un felice e immortale destino finale fosse considerata eventualità rara ed eccezionale, legata non solo a meriti particolarissimi ma, e più ancora, a una libera scelta degli dei: un'eventualità, dunque, cui rimaneva estranea la generalità degli uomini. E a questo punto è chiaro che l'altra ipotesi sul destino degli uomini, cui ora accenneremo, si configurava non come compresente e alternativa alla prima, bensì come l'unica che, in sostanza, riguardasse realmente tutti.

Per comprendere questa seconda ipotesi dobbiamo, innanzi tutto, sottolineare che noi parliamo di una cultura in cui non esisteva l'antinomia, per noi ormai così istintiva, fra anima e corpo. S'intuiva, sì, chiaramente la distinzione fra la fisicità del corpo e quel principio che ci porta a pensare, a sentire, ad agire; ma questa distinzione era vista in termini di complementarità, non d'opposizione, sì che, per esempio, un poeta vedico poteva da un lato affermare che «la parte vivente dal morto si muove secondo proprie leggi» (*jīvó mṛtásya carati svadhābhiḥ*, ṚV 1, 164, 30, dunque: distinzione), ma al verso successivo doveva ammettere che «l'elemento immortale è fratello di quello mortale» (*ámartyo mártyenā sáyoniḥ*, dunque: complementarità).

Ogni ipotesi di sopravvivenza dopo la morte doveva, dunque, implicare anche una sopravvivenza del corpo. E ciò, appunto, avveniva, ma in un quadro squallido, cupo, di degradazione. Questo nostro corpo che vive dopo la morte ha in sé, ingigantiti, tutti gli orrori della vecchiaia e della tomba. Il testo cui per primo dobbiamo riferirci è, ovviamente, l'undicesimo libro dell'Odissea.

I morti vivono in un luogo di tenebre (*Erebos*) e i loro corpi conservano le note fattezze, ma non hanno più forza né consistenza: Ulisse per tre volte tenta di abbracciare la madre, e per tre volte ella gli vola via dalle mani, «simile a un'ombra o a un sogno» (v. 207). «Tale, infatti, è la legge dei mortali, non appena la vita lascia le bianche ossa e l'anima, volata via, vaga come un sogno» (v. 218 ss.).

La stessa immagine di un vagare qua e là senza scopo contribuisce a creare un quadro di degradazione, così come l'animalesco aggirarsi dei morti intorno alla fossa piena di sangue e il loro incomprensibile gridìo, che riempie Ulisse di orrore (v. 42 ss.). E l'elemento più tragico è che i morti stessi sono consapevoli del loro stato, al punto che innanzi ad un vivo la loro unica reazione è il pianto e la disperazione: «egli gemendo rispose» (v. 59), «piangendo mi rivolse alate parole» (v. 154), «l'angosciata anima dell'Atride Agamennone (...) stridulamente gemeva, versando lacrime copiose, tendendo a me le mani, desideroso di stringermi; ma non aveva più la salda forza e il vigore, come un tempo c'erano nelle sue flessibili membra» (v. 387 ss.).

Il momento più significativo, ai nostri fini, è l'incontro con Achille: anche lui parla piangendo e ai complimenti di Ulisse risponde con i famosi versi (488 ss.):

> μὴ δή μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ.
> βουλοίμην κ'ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλῳ,
> ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ, ᾧ μὴ βίοτος πολὺς εἴη,
> ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.

Il quadro offerto da questo libro è eccezionale per la sua chiarezza, ma non per i suoi contenuti, giacché la medesima immagine dell'oltretomba ricorre parimenti anche altrove nella poesia greca. In Saffo, per esempio,

questo è il normale destino della gente comune, che non ha saputo recepire il messaggio salvifico della poesia (211 P.):

> κατθάνοισα δὲ κείσηι οὐδέ ποτα μναμοσύνα σέθεν
> ἔσσετ' οὐδέ †ποκ'† ὕστερον· οὐ γὰρ πεδέχηις βρόδων
> τὼν ἐκ Πιερίας · ἀλλ'ἀφάνης κἀν 'Αίδα δόμωι
> φοιτάσηις πεδ'ἀμαύρων νεκύων ἐκπεποταμένα.

Qui la dipendenza da Omero è evidente anche sul piano lessicale (ἐν 'Αίδα δόμωι ~ λ 69; φοιτάσηις ~ λ 42; ἐκπεποταμένα ~ λ 222), ma questo non implica affatto che siamo innanzi a una mera imitazione letteraria; si tratta, piuttosto, del fatto che Omero, come spesso, ha saputo esprimere in maniera definitiva un concetto valido per tutta la cultura greca.

Frequente, dunque, è l'eco di questa visione: in Teognide (v. 243 s.) Cirno è destinato, come tutti gli uomini ad andare «nei recessi dell'oscura terra, nella casa di Ade ricca di gemiti», così come in Euripide (*HF* 426 ss.) Eracle ha navigato «verso l'Ade ricco di lacrime».

Nessuna altra tradizione culturale ci offre un quadro così preciso; si ha, piuttosto, l'impressione che l'argomento venga esorcizzato e rimosso. Ma tracce evidenti talora, quasi involontariamente, affiorano, rivelando un'identica concezione.

Il Ṛgveda, per esempio, è sostanzialmente muto sul destino ultimo dell'uomo; ma vi è una singola invocazione, che ci pare estremamente eloquente (ṚV 2, 27, 14):

> ádite mítra váruṇotá mṛḷa
> yád vo vayáṃ cakṛmā́ kác cid ā́gaḥ
> uru àšyām ábhayaṃ jyótir indra
> mā́ no dīrghā́ abhí našan támisrāḥ

«O Aditi, Mitra e Varuṇa, abbiate pietà se mai noi abbiamo commesso colpa verso di voi; che io possa arrivare alla vasta luce sicura, che non cali su di noi la lunga tenebra».

È implicita qui la visione di un destino oscuro che attende l'uomo, se non interviene l'opera salvatrice di qualche divinità.

Anche nell'aldilà il morto conserva i segni incancellabili delle sofferenze che ha conosciuto da vivo. In un carme eddico (HH II) si parla di Helgi, il quale fu sì grande e illustre principe che, dopo la sua morte, Odino gli offrì di regnare sul mondo con lui. Ma, nonostante queste affermazioni da apoteosi, il destino di Helgi è, in realtà, miserando, come risulta in tutta evidenza, allorché, uscito dal sepolcro, riappare innanzi alla sua donna:

> up er haugr lokinn, kominn er Helgi;
> dólgspor dreyra, dǫglingr bað þic
> at þú sárdropa svefia scyldir.
> .....

> fyrr vil ec kyssa konung ólifðan,
> enn þú blóðugri brynio kastir;
> hár er þitt, Helgi, hélo þrungit,
> allr er vísi valdǫgg sleginn,
> hendr úrsvalar Hǫgna mági;
> hvé scal ec þér, buðlungr, þess bót of vinna? (str. 42 ss.).

«Il sepolcro è aperto, Helgi è tornato; le sue ferite sanguinano, l'eroe ti prega di asciugare le gocce del suo sangue. (...) Io voglio baciare il morto re prima che tu posi la corazza insanguinata; i tuoi capelli, Helgi, sono coperti di brina, tutto il tuo corpo è intriso di sangue; gelide sono le mani del genero di Hǫgni; come potrò darti conforto a ciò?»

Testi di questo genere, che rivelano elementi culturali antichi e diffusi, suggeriscono di considerare con maggiore attenzione anche certi passi di classici latini che siamo tradizionalmente avvezzi ad analizzare solo sotto il profilo della letterarietà. Con ciò, ovviamente, non neghiamo tale loro carattere e la conseguente problematica relativa alle loro fonti immediate; neghiamo soltanto che ciò debba essere visto in obbligata antitesi con una fede ancora largamente presente ai loro tempi. Si prenda, ad esempio, in esame nell'Eneide la raffigurazione di Ettore, quale appare in sogno ad Enea (2,268 ss.):

> Tempus erat quo prima quies mortalibus aegris
> incipit et dono divum gratissima serpit.
> in somnis, ecce, ante oculos maestissimus Hector
> visus adesse mihi largosque effundere fletus,
> raptatus bigis ut quondam, aterque cruento
> pulvere perque pedes traiectus lora tumentis.
> ei mihi, qualis erat, quantum mutatus ab illo
> Hectore qui redit exuvias indutus Achilli,
> vel Danaum Phrygios iaculatus puppibus ignis;
> squalentem barbam et concretos sanguine crinis
> vulnera illa gerens, quae circum plurima muros
> accepit patrios. ultro flens ipse videbar
> compellare virum et maestas expromere voces.

Ettore defunto, esattamente come Helgi, conserva nell'aldilà tutte le violenze e gli orrori che ha conosciuto prima di morire. Lo stesso vale per la descrizione dell'ombra di Deifobo (6,494 ss.):

> Atque hic Priamiden laniatum corpore toto
> Deiphobum vidit, lacerum crudeliter ora,
> ora manusque ambas, populataque tempora raptis
> auribus et truncas inhonesto vulnere naris.
> vix adeo agnovit pavitantem ac dira tegentem
> supplicia.

Elementi specifici del quadro che stiamo tracciando, si ritrovano anche in testi a carattere certamente assai meno letterario dell'Eneide. L'affermazione, per esempio, che le anime – anche quelle dei buoni e degli inno-

centi – sono destinate a una tenebra eterna, è chiarissima in un epigramma sepolcrale di età repubblicana (ILLRP 803, 20 s.), per una ragazzina quattordicenne:

bis hic septeni mecum natales dies
tenebris tenentur Ditis aeterna domu.

A livello di riflessione scientifica lo stesso concetto è ribadito da Plinio (33,2) che, un po' paradossalmente, identifica le profonde e oscure gallerie delle miniere con la sede dei defunti: *imus in viscera terrae et in sede Manium opes quaerimus*.

Questa concezione, globalmente così negativa, del destino dei defunti si rifletteva anche in una sensazione di disagio, e di conseguente rimozione, che i viventi sperimentavano nei loro confronti. Da un lato, infatti, i morti sono oggetto di onore e di timore, dall'altro, però, è evidente che il fine ultimo di tutti i rapporti cultuali che i viventi instauravano con loro, stava proprio nel liberarsi decentemente della loro presenza, anche perché essa comporta un elemento di contaminazione.

È significativo, sotto questo profilo, il rito, ricordato da Ovidio (F. 5, 419 ss.), con cui si concludevano le feste chiamate *Lemuria*. Si credeva che in quei giorni (dal 9 al 13 maggio) i morti ritornassero a visitare e ad abitare ancora le loro case; ma il buon *pater familias* sa come allontanarli:

Nox ubi iam media est, somnoque silentia praebet
  Et canis et variae conticuistis aves,
Ille memor veteris ritus timidusque deorum
  Surgit; habent gemini vincula nulla pedes:
Signaque dat digitis medio cum pollice iunctis,
  Occurrat tacito ne levis umbra sibi.
Cumque manus puras fontana perluit unda,
  Vertitur, et nigras accipit ante fabas,
Aversusque iacit. sed dum iacit, 'haec ego mitto,
  His' inquit 'redimo meque meosque fabis!'
Hoc novies dicit, nec respicit. umbra putatur
  Colligere et nullo terga vidente sequi.
Rursus aquam tangit, Temesaeaque concrepat aera,
  Et rogat, ut tectis exeat umbra suis,
Cum dixit novies 'manes exite paterni,'
  Respicit, et pure sacra peracta putat.

La ragione ultima di tutta la cerimonia sta evidentemente nell'ordine conclusivo: *Manes exite paterni*.

Il paremiografo Zenobio (4,33) ci ha conservato una locuzione attica: θύραζε Κῆρες · οὐκέτ'Ἀνθηστήρια. Era fede comune che nei tre giorni delle Antesterie i morti circolassero liberamente fra i vivi; anche qui, cioè, lo stesso sollievo e la stessa volontà di liberarsi di una presenza pesante: le feste sono finite, via i morti.

Nella religione vedica, quantunque fino dai testi più antichi siano pre-

senti elementi di tipo salvifico che divengono evidentissimi nell'Atharvaveda, non manca l'espressa esigenza di una separatezza fra vivi e morti: «tu di là e noi di qua» si dice al defunto (ṚV 10, 18, 9: *átraivá tvam ihá vayám*) e, ancora più esplicitamente, in AV 18, 12, 27:

ápemáṃ jīvā́ arudhaṃ gṛhébhyas
táṃ nírvahata pári grāmā́ itáḥ

«I vivi hanno escluso quest'uomo dalle loro case, allontanatelo via dal villaggio!».

L'insieme del materiale che abbiamo finora esaminato, ci mostra con sufficiente chiarezza sia quale fosse alla sua origine il significato reale della formula poetica che provvisoriamente indicavamo come «gloria immortale», sia quale fosse l'ideologia da cui, come forma di bene accettabile sopravvivenza personale, si originava la speranza e la volontà di far sì che il proprio nome venisse eternamente ripetuto.

Ma, d'altra parte, in una società quale era quella indoeuroepa, la via per conquistarsi tale sopravvivenza consisteva necessariamente nel compiere gloriose azioni militari: si salda, in questo modo, il cerchio fra dato ideologico (concezione dell'oltretomba) e dato pratico (eroismo militare).

Prima, però, di chiarire ulteriormente questo punto (che necessita, in realtà, di varie precisazioni, se non vogliamo dare un'immagine troppo semplicistica dei rapporti fra ideologia e prassi), è opportuno sottolineare che ciò che abbiamo ora ricostruito, rappresenta un momento estremamente arcaico nella cultura indoeuropea, del quale permangono a noi solo tracce parziali e residuali, accanto al sorgere e al rafforzarsi di una visione più elementare e meno ricca di presupposti ideologici, in evidente connessione al progressivo attenuarsi, fino a scomparire in certe aree, del concetto di nome come essenza della persona.

Queste due diverse visioni, quella arcaica e quella più recente, non si susseguono nell'ambito della cultura indoeuropea in modo tale che l'insorgere della seconda provochi immediatamente la scomparsa della prima, ma coesistettero a lungo, sì che in uno stesso ambito testuale noi oggi possiamo trovare affermazioni dell'una e dell'altra; e da certi indizi parrebbe anche di poter congetturare quali ambienti fossero più recettivi a quella nuova (e, in sostanza, piuttosto banalizzante).

Abbiamo già visto come nella poesia vedica e greca al concetto di *klewos* si affiancassero determinazioni quali «che si sottrae al destino di morte», «immortale», «non soggetto a consunzione». Ma vi è anche un'altra formula, primamente individuata dallo Schulze (1921), che pare alludere ad una diversa concezione. Si tratta di ved. *pṛthu šravaḥ* (ṚV 1, 9, 7) e di gr. κλέος εὐρύ (γ 204 etc.), che non indicano più la sopravvivenza del **klewos* nel tempo, ma alludono piuttosto alla sua diffusione spaziale («*klewos* ampio, diffuso»). Lo stesso vale per «grande *klewos*»: gr. μέγα

κλέος (K 212 etc.); ved. *mahi šravaḥ* (ṚV 9,9,9) e, con parziali differenziazioni lessicali, ant. nord. *mikil frægð* e ant. irl. *clú mór* (eruibile dal composto *clumor* «dalla grande gloria»); si noterà, incidentalmente, che la formula greca è talora rafforzata dall'aggettivo ὑπουράνιον «sotto il cielo», cioè «sull'intera terra».

Nasce così anche il concetto di «gloria senza confine», che ritroviamo in CA 417:

clot heb or heb eithaf

«Gloria senza confine, senza limite».

Ancora più innovatore, dal punto di vista ideologico, è il fatto che il *klewos* possa essere sia buono che cattivo; cf. ved. *sušravas-*, av.*hu-srauuah-*, gr. εὐκλεής, ant. irl. *sochla*, ma anche av. *dāuš.srauuah-*, gr. δυσκλεής, ant. irl. *míchlothach*.

All'antica concezione, che voleva la sopravvivenza del nome come forma di sopravvivenza personale in opposizione all'oscuro destino che s'intravedeva dopo la morte, ora si affianca e tende a sostituirsi la concezione nuova del *klewos* come rinomanza, ossia come valore (o disvalore) autonomo e, comunque, disgiunto da ogni riferimento al problema dell'aldilà, se non nel senso generico che questa rinomanza può andare anche oltre la morte di chi ne gode. Questa variazione concettuale non implica affatto una minore pulsione verso il *klewos*; implica, però, una sua diversa collocazione nel quadro dell'ideologia indoeuropea, in quanto non si connette più ad un problema esistenziale, ma è concepito come un valore culturale che non necessita di ulteriori giustificazioni se non il riconoscimento della società in cui vive.

È esattamente quanto suggerisce un'elegia di Tirteo (7 D.) che, di fatto, tenta di rispondere alla domanda: perché morire in guerra?

Ὦ νέοι, ἀλλὰ μάχεσθε παρ'ἀλλήλοισι μένοντες,
μὴ δὲ φυγῆς αἰσχρῆς ἄρχετε μηδὲ φόβου,
ἀλλὰ μέγαν ποιεῖσθε καὶ ἄλκιμον ἐν φρεσὶ θυμόν
μὴ δὲ φιλοψυχεῖτ' ἀνδράσι μαρνάμενοι·
τοὺς δὲ παλαιοτέρους, ὧν οὐκέτι γούνατ'ἐλαφρά,
μὴ καταλείποντες φεύγετε, τοὺς γεραιούς.
αἰχρὸν γὰρ δὴ τοῦτο μετὰ προμάχοισι πεσόντα
κεῖσθαι πρόσθε νέων ἄνδρα παλαιότερον
ἤδη λευκὸν ἔχοντα κάρη πολιόν τε γένειον
θυμὸν ἀποπνείοντ'ἄλκιμον ἐν κονίηι,
αἱματόεντ' αἰδοῖα φίλαισ' ἐν χερσὶν ἔχοντα –
αἰσχρὰ τά γ'ὀφθαλμοῖς καὶ νεμεσητὸν ἰδεῖν –
καὶ χρόα γυμνωθέντα · νέοισι δὲ πάντ' ἐπέοικεν,
ὄφρ' ἐρατῆς ἥβης ἀγλαὸν ἄνθος ἔχηι·
ἀνδράσι μὲν θηητὸς ἰδεῖν, ἐρατὸς δὲ γυναιξίν
ζωὸς ἐών, καλὸς δ'ἐν προμάχοισι πεσών.
ἀλλά τις εὖ διαβὰς μενέτω ποσὶν ἀμφοτέροισιν
στηριχθεὶς ἐπὶ γῆς, χείλος ὀδοῦσι δακών.

La risposta, anche se qui Tirteo non usa esplicitamente il termine, è: la gloria, perfino a prezzo della vita. Ma questo concetto di gloria non ha più alcuna connessione con problemi esistenziali e si configura solo come rispondenza e adesione alle attese della società e ai valori che essa nutre, sì che automaticamente esso evoca, per rifiutarlo, anche il concetto opposto di disonore, come incapacità di rispondere a quelle attese e a quei valori (si ricordi quanto osservavamo a proposito di δυσκλεής e simili). Di conseguenza la giustificazione dell'atteso comportamento eroico è data in termine di adeguamento a un sistema di valori comune a tutta la collettività e non bisognoso, quindi, di ulteriore fondamento. Dal punto di vista linguistico ciò si manifesta in una serie di affermazioni apodittiche di ordine assiologico: «È una vergogna che... Questa sarebbe cosa vergognosa e criminale a vedersi...Ai giovani tutto ciò si addice...È bello chi è caduto in prima fila». E la ricompensa è, primamente, anch'essa di ordine sociale: «Cospicuo agli occhi degli uomini, amato dalle donne...».

Questo concetto dell'eroismo visto in funzione della società in cui si vive, è ancora più esplicito nel fr. 9, che qui riportiamo non integralmente:

ξυνὸν δ'ἐσθλὸν τοῦτο πόληί τε παντί τε δήμωι,
ὅστις ἀνὴρ διαβὰς ἐν προμάχοισι μένηι
νωλεμέως, αἰσχρῆς δὲ φυγῆς ἐπὶ πάγχυ λάθηται
ψυχὴν καὶ θυμὸν τλήμονα παρθέμενος,
θαρσύνηι δ'ἔπεσιν τὸν πλησίον ἄνδρα παρεστώς·
οὗτος ἀνὴρ ἀγαθὸς γίγνεται ἐν πολέμωι.
αἶψα δὲ δυσμενέων ἀνδρῶν ἔτρεψε φάλαγγας
τρηχείας, σπουδῆι δ'ἔσχεθε κῦμα μάχης.
αὐτὸς δ'ἐν προμάχοισι πεσὼν φίλον ὤλεσε θυμόν
ἄστυ τε καὶ λαοὺς καὶ πατέρ' εὐκλεΐσας,
πολλὰ διὰ στέρνοιο καὶ ἀσπίδος ὁμφαλόεσσης
καὶ διὰ θώρηκος πρόσθεν ἐληλαμένος,
τόνδ' ὀλοφύρονται μὲν ὁμῶς νέοι ἠδὲ γέροντες
ἀργαλέωι τε πόθωι πᾶσα κέκηδε πόλις,
καὶ τύμβος καὶ παῖδες ἐν ἀνθρώποισ' ἀρίσημοι
καὶ παίδων παῖδες καὶ γένος ἐξοπίσω·
οὐ δέ ποτε κλέος ἐσθλὸν ἀπόλλυται οὐδ'ὄνομ'αὐτοῦ,
ἀλλ'ὑπὸ γῆς περ ἐὼν γίγνεται ἀθάνατος,
ὅντιν' ἀριστεύοντα μένοντά τε μαρνάμενόν τε
γῆς πέρι καὶ παίδων θοῦρος Ἄρης ὀλέσηι.
εἰ δὲ φύγηι μὲν κῆρα τανηλεγέος θανάτοιο,
νικήσας δ'αἰχμῆς ἀγλαὸν εὖχος ἕληι,
πάντες μιν τιμῶσιν ὁμῶς νέοι ἠδὲ παλαιοί,
πολλὰ δὲ τερπνὰ παθὼν ἔρχεται εἰς Ἀίδην,
γηράσκων ἀστοῖσι μεταπρέπει, οὐ δέ τις αὐτόν
βλάπτειν οὔτ' αἰδοῦς οὔτε δίκης ἐθέλει,
πάντες δ'ἐν θώκοισιν ὁμῶς νέοι οἵ τε κατ' αὐτόν
εἴκουσ' ἐκ χώρης οἵ τε παλαιότεροι.

Un comportamento eroico in battaglia è cosa che rientra nelle aspettative

di tutto il popolo e, da questo punto di vista, l'immortalità nella gloria e nel nome che viene assicurata a chi muore, assume l'aspetto dell'ἀντίδωρον offerto a chi si è sacrificato secondo i valori della sua collettività, così come lo sono, nel caso che egli sopravviva, il rispetto e gli onori che gli verranno resi da tutti i concittadini.

Sarebbe interessante (anche se alquanto ovvio e, comunque, al di fuori della presente ricerca) esaminare in dettaglio come, variando le strutture politiche e i valori di una società, contemporaneamente variasse anche il comportamento che assicura gloria all'individuo. In Tirteo, per esempio, come abbiamo visto, la gloria nasce dal combattere fino all'estremo contro i nemici esterni della polis; in Atene, a poco più di un secolo di distanza, la «gloria eterna su tutta la terra» è appannaggio di chi ha assunto la «giusta» posizione politica e l'ha seguita con coerenza, fino all'omicidio:

> αἰεὶ σφῶιν κλέος ἔσσεται κατ' αἶαν,
> φίλταθ' Ἁρμόδιε καὶ Ἀριστόγειτον,
> ὅτι τὸν τύραννον κτανέτην
> ἰσονόμους τ' Ἀθήνας ἐποιησάτην (450 LGS, Page).

A questo punto potrebbe apparire conveniente mostrare come questa evoluzione concettuale risulti anche in altre culture indoeuropee; ma, poiché essa, in realtà, è già di tarda età indoeuropea, converrà affrontare la questione in forma meno analitica. Piuttosto, sarà interessante sottolineare, sia pure incidentalmente, come questa visione della gloria sia evidente anche nel campo dell'onomastica.

Osservava già il Heusler (1943) che certi nomi germanici per contenuto e per forma hanno aspetto di poesie *in nuce*; e questo possibile rapporto tra creazione onomastica e creazione poetica veniva più ampiamente inquadrato in una visione indoeuropeistica dal Wackernagel (1943), che si domandava: *Dürfen wir Aehnliches für die Namenbildungen der alten idg. Herrenmenschen voraussetzen und z.B. annehmen, daß die ihrem Wesen nach vornehmen griechischen Namen auf* -κλῆς *nicht bloß äusserlich mit dem dichterischen Ausdruck* κλέος ἄφθιτον *zusammenhängen*?

Esiste, certamente, questo rapporto fra nomi greci in -κλῆς e il formulario poetico greco (considerato, ovviamente, anche nelle sue radici indoeuropee), ma non, a nostro parere, nel senso suggerito dal Wackernagel e ulteriormente sviluppato dallo Schramm con l'ipotesi «einer indogermanischen Schicht zweigliedriger, von heroischen Vorstellungen bestimmten Personennamen, die dichterische Formeln für die Helden widerspiegelten» (1957, 118), quanto piuttosto nel senso che sia l'onomastica che la poesia, pur senza dipendere l'una dall'altra, riflettevano parimenti il sistema di valori dominante nella società.

Ora, da questo punto di vista, ci pare significativa l'assenza di nomi che siano interpretabili come riflessi della concezione più arcaica del **klewos*, quali potrebbero essere un iran. **Axšitasravah-* o un gr. *'Αφθιτοκλῆς, a

favore, invece, di nomi in cui il **klewos* è ormai in coerenza col comune e più tardo sentire della società in cui si origina.

L'unica eccezione in questo campo parrebbe essere una tavoletta di Persepoli in cui appare il nome *Hakšitipirna*, cioè **Axšiti-farnah-*, che lo Schmitt (1972 e 1973), approvato dal Mayrhofer (1973, 152), giudica come recenziore sostituzione di un più antico **Axšiti-sravah-*. In realtà, a mio parere, sarebbe una forzatura vedere questi due nomi come semanticamente equivalenti, giacché *farnah-* (*xvarnah-*) ha una sua precisa collocazione nell'ideologia mazdeista e, come tale, è ampiamente presente nell'onomastica iranica, laddove mai **klewos* ebbe siffatte connessioni di ordine religioso. È, del resto, significativo che sia stato tratto in giuoco solo **Axšiti-farnah-* ma non anche **Dāraya-farnah-* «dal lungo *farnah*» o **Vahu-farnah-* «dal buon *farnah*» o **Vīra-farnah-* «*farnah* degli uomini» o **Çīra-farnah-* «dal bel *farnah*-» (anch'essi attestati a Persepoli) i quali tutti si sarebbero prestati ugualmente bene a confronti con elementi del linguaggio poetico indoeuropeo, ammesso, naturalmente, che *farnah* sia riconosciuto come sostituto di **klewos*; ma, forse, una così massiccia presenza di antichi elementi poetici, sia pure in veste mutata, avrebbe evidenziato maggiormente l'improbabilità del confronto singolo.

Né più convincente mi parrebbe la recente ipotesi del Risch (1987), che nel nome femminile miceneo *A-qi-ti-ta* (cioè 'Αφθίτᾱ) vuole identificare l'ipocoristico da 'Αφθιτόκλεια il quale, a sua volta, necessariamente postulerebbe un maschile 'Αφθιτοκλέης.

In realtà, *A-qi-ti-ta* è suscettibile di due interpretazioni: o è aggettivo verbale negativo usato come nome (tipo Ἄδραστος) o è un ipocoristico. Nel primo caso l'eventualità di un 'Αφθιτοκλέης non verrebbe nemmeno a porsi; nell'altro caso, per l'ovvia assenza del secondo membro del composto, sarebbe gratuito supporre che l'ipocoristico risalga a un composto, che, in linea di fatto, non è attestato né in greco né altrove.

È facile, invece, vedere come l'onomastica indoeuropea tarda si concentri su un concetto di gloria intesa come rinomanza proveniente da un essere o da un agire o da un avere socialmente apprezzati. E se il riferimento primario è alle opere della guerra, ciò dipende dall'importanza che essa rivestiva nella vita e nella cultura indoeuropea, ma in un quadro ormai totalmente mondano, primamente come esaltazione in vita e acquisizione di prestigio sociale.

Vi è tutta una serie di nomi (spesso anche, ma non necessariamente, connessi dal punto di vista etimologico) che illustrano bene questa situazione. Sono, per cominciare, i nomi che si riferiscono alla rinomanza, che viene dal possedere e dal guidare un esercito: ant. ind. *Śrutasena-* «dal famoso esercito», av. *Srūtō.spāda-* «id.», germ. *Chlotharius* «id.», gr. Στρατοκλῆς, Κλεόστρατος; ant. pers. *Çutayauda-* «dai famosi guerrieri»; ant. ind. *Vājaśravas-* «dalla forza famosa», gr. Κλυτοσθένης, Κλεοκράτης. A questi sono strettamente connessi i nomi che parlano di

rinomanza in riferimento ai cavalli e ad altri strumenti di guerra come ant. pers. *Asaçuta-* «famoso per i cavalli», ant. ingl. *Eomær*, «id.», gr. Ἱπποκλῆς (e ad essi concettualmente si affiancano ant. ind. *Sauvašva-* «dai buoni cavalli», av. *Huuaspa-* «id.», gr. Εὔιππος); ant. ind. *Šrutaratha-* «famoso per il carro da guerra», *Šrutavarman-* «famoso per lo scudo» (o «famoso per la protezione che offre»), *Šrutašarman-* «id.»

È opportuno, comunque, sottolineare ancora una volta, che questi confronti mirano non a ricostruire nomi indoerupei, bensì a documentare la comune sopravvivenza nelle singole culture indoeuropee di una ideologia che, nelle concrete e individuali realizzazioni storiche, poteva anche assumere forme decisamente lontane da quelle originarie: si pensi, cioè, a nomi quali gr. Κλυτόνηος o ant. ind. *Šrutadhvaja-* «dal famoso stendardo», che sono ideologicamente in piena coerenza con i nomi sopra citati, anche se possiamo essere ragionevolmente certi che gli Indoeuropei non praticavano la guerra navale né usavano bandiere.

Ora, è naturale che esista una connessione fra nomi di questo tipo e il linguaggio poetico, ma non perché gli uni siano sottoprodotti dell'altro, bensì perché entrambi si inseriscono in una medesima cultura; e ciò esclude ulteriormente ogni rapporto esclusivo e privilegiato fra onomastica e poesia eroica, se non nei limiti in cui esse parimenti riflettono gli aspetti militari dell'ideologia indoeuropea.

Ma tali aspetti, d'altra parte, necessariamente interconnessi con tutto il resto del patrimonio ideologico, coesistevano con molteplici altri; e, di conseguenza, sia l'onomastica che il linguaggio poetico portano alla luce anche questi differenti valori. Ogni volta, cioè, che ci troviamo innanzi a una serie onomastica semanticamente compatta, noi dobbiamo procedere al suo inquadramento nei confronti sia del linguaggio poetico che del rispettivo dato ideologico, quale si manifestava non solo a livello verbale, ma anche, e soprattutto, a livello sociale; e una tale indagine non sarebbe possibile attraverso una mera analisi lessicale; come al solito, anche qui è indispensabile ricorrere alla comparazione testuale. E, dal punto di vista metodologico, è opportuno ricordare che i tre elementi ora citati (onomastica, linguaggio poetico, ideologia) non si collocano sul medesimo piano ma che i primi due sono in rapporto di dipendenza paritetica del terzo. Per chiarire meglio come dovrebbe procedere un tale tipo d'indagine, potremmo tentarne qui un primo abbozzo.

Esiste una serie di nomi che presenta l'ascendenza come elemento di gloria; si pensi ad av. *Srūtaŋ.fəδrī-* «dal glorioso padre», *Vaŋhu.fəδrī-* «dal buon padre», gr. Πατροκλῆς; ant. pers. *Çutamātar-* «dalla gloriosa madre», gr. Κλεόμητρα, Μητροκλῆς; ant. ind. *Janašruta-* «glorioso per la stirpe», gr. Κλεογένης, Κλυτογένης. A questi possono affiancarsi altri nomi concettualmente equivalenti, come ant. pers. *Bagadantu-* e *Bagadana-* «di razza divina», *Vaudana-* «di buona stirpe», gr. Εὐγένης, Θεογένης, gall. *Devognatus*.

In piena coerenza con questi dati onomastici si ha nel linguaggio poetico una serie di epiteti che esaltano il medesimo valore. In Omero «dal nobile padre» è epiteto di illustri donne come, per esempio, Elena (Ἑλένῃ λευκωλένῳ εὐπατερείῃ, χ 227); in Eschilo (*Pers.* 969) εὐπάτωρ è epiteto del nobile Lilaios; διογενής in Omero è troppo frequente per essere ricordato; εὐγενής ricorre nella poesia postomerica (p.e.Esch. *Pers.* 704 εὐγενὲς γύναι, rivolto alla regina di Persia). Fuori del greco basterà ricordare, fra gli altri, ant. ind. *supitrya-* «dal nobile padre», *sujā-* e *sujāta-* «di nobile stirpe», *devajāta-* «di stirpe divina», av. *hu-ptar-* «dal nobile padre», lat. *generosus*, cimr. *clodryw* «di stirpe famosa», ant. ingl. *æðelcund* «di nobile stirpe».

Accanto agli epiteti, ovviamente, possono individuarsi piccole strutture frasali con funzione epitetica, come avviene, per esempio, nel frammento eulogistico irlandese edito dal Meyer (1913,25):

> Indrechtach (...)
> breo derg do chlaind
> chét ríg (...)

«Indrechtach, fiamma rosseggiante, stirpe di cento re» ove l'ultima apposizione è, sul piano di un linguaggio non poetico, sostanzialmente equivalente a un epiteto come *sochenélach* «di nobile stirpe».

Lo stesso, per esempio, in Meyer 1910, 42:

> Nách cúala díl Crimthain chóir
> meic Fidhaig do finnchloinn áin?

«Non hai udito (parlare) del giusto destino di Crimthann figlio di Fidach di luminosa e gloriosa stirpe?»

Questa concordanza fra onomastica e linguaggio poetico ha, come dicevamo, la sua ragion d'essere nel riflettere essi parimenti un dato culturale importante: l'ascendenza di un uomo è rilevante nella sua collocazione sociale e quanto più illustre e antica essa è, tanto più fondata sarà l'aspettativa di una posizione socialmente cospicua da parte di chi ne beneficia. Di conseguenza la conservazione e, naturalmente, anche la creazione delle genealogie era cosa così rilevante nella società indoeuropea che noi oggi ne possiamo agevolmente ricostruire i caratteri e il peso attraverso i riflessi che ne conserva un'ampia serie di testi in più tradizioni culturali indoeuropee.

Finora, infatti, non si è dato sufficiente rilievo al fatto che, se si vuole parlare di generi letterari già in età indoeuropea (sul che, comunque, non sarei del tutto d'accordo, dato il carattere totalitario di quella poesia), allora al tradizionale riconoscimento della poesia religiosa e di quella eroica dovremmo affiancare anche quello della poesia genealogica. Vediamone ora i caratteri e i fini.

Nella poesia irlandese esistono già in epoca arcaica testi costituiti da

ampie ed esaustive liste genealogiche; sono, per esempio, il *fursunnud* attribuito al re-poeta Find macc Rossa Ruaid, i due attribuiti a Ladcenn mac Bairchedo, poeta di corte del re Niall Noigiallach morto nella prima metà del V sec. (ma, in realtà, tutti e tre composti fra la fine del VI e gli inizi del sec. VII), il carme genealogico per il re Cú-cen-máthair redatto da Luccreth mocu Chiara nella seconda metà del sec. VII, i frammenti minori raccolti dal Meyer (1913,59 s.); allo stesso genere appartengono certamente alcuni dei frammenti della poesia di corte del Leinster recentemente ripubblicati (Campanile 1988).

La struttura tipica e originaria di questi testi è quella che meglio si evidenzia nel secondo *fursunnud* di Ladcenn o nel carme di Luccreth mocu Chiara: si parte da un sovrano contemporaneo e, retrocedendo, si ricostruisce la sua genealogia fino a un mitico «protopadre» che nel nostro caso, trattandosi di una cultura ormai cristianizzata, è Adamo; ma in origine, certamente, il «protopadre» era un dio (o, comunque, un essere di tipo più che umano), come è dimostrato dal fatto che ancora in età storica alcune grandi famiglie del Leinster riconoscevano di discendere da un Nuadu Necht, il quale, prima di umanizzarsi, altri non era che il dio *Nodons* (*Nodens*), ben documentato nelle iscrizioni latine di Britannia.

Un analogo testo poetico genealogico è rappresentato, nel mondo germanico, dal *Hyndloliód*, ove la sostanza genealogica è inquadrata in una generica cornice narrativa (la dea Freyia che interroga Hyndla per avere informazioni utili a un suo protetto). Ma, ben al di là del mero materiale genealogico, è interessante il modo in cui la dea valuta la genealogia:

> sitia vit scolom
> oc um iǫfra ættir dœma,
> gumma þeira, er frá goðom qvómo (str. 8)

«Sediamoci a parlare delle stirpi dei principi, di quegli eroi che provennero dagli dei».

Eroi e sovrani sono, dunque, di origine divina, e la genealogia è lo strumento che, garantendo e perpetuando il ricordo di tale mirabile ascendenza, legittima il loro *status* nella società.

Per quanto concerne il mondo greco, descrizioni genealogiche s'incontrano già in Omero; è il caso di Bellerofonte in Z 152 ss.:

> ἔστι πόλις Ἐφύρη μυχῷ Ἄργεος ἱπποβότοιο,
> ἔνθα δὲ Σίσυφος ἔσκεν, ὃ κέρδιστος γένετ' ἀνδρῶν,
> Σίσυφος Αἰολίδης· ὁ δ' ἄρα Γλαῦκον τέκεθ' υἱόν,
> αὐτὰρ Γλαῦκος τίκτεν ἀμύμονα Βελλεροφόντην·
> τῷ δὲ θεοὶ κάλλος τε καὶ ἠνορέην ἐρατεινὴν
> ὤπασαν

di Diomede in Ξ 110 ss.:

> ἐγγὺς ἀνήρ, οὐ δηθὰ μαχεύσομεν, αἴ κ' ἐθέλητε
> πείθεσθαι, καὶ μή τι κότῳ ἀγάσησθε ἕκαστος

> οὕνεκα δὴ γενεῇφι νεώτατός εἰμι μεθ' ὑμῖν·
> πατρὸς δ'ἐξ ἀγαθοῦ καὶ ἐγὼ γένος εὔχομαι εἶναι,
> Τυδέος, ὃν Θήβῃσι χυτὴ κατὰ γαῖα καλύπτει.
> Πορθεῖ γὰρ τρεῖς παῖδες ἀμύμονες ἐξεγένοντο,
> οἶκεον δ'ἐν Πλευρῶνι καὶ αἰπεινῇ Καλυδῶνι,
> Ἄγριος ἠδὲ Μέλας, τρίτατος δ'ἦν ἱππότα Οἰνεύς,
> πατρὸς ἐμοῖο πατήρ· ἀρετῇ δ'ἦν ἔξοχος αὐτῶν

di Idomeneo in N 446 ss.:

> Δηΐφοβ', ἦ ἄρα δή τι ἐΐσκομεν ἄξιον εἶναι
> τρεῖς ἑνὸς ἀντὶ πεφάσθαι; ἐπεὶ σύ περ εὔχεαι οὕτω·
> δαιμόνι', ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἐναντίον ἵστασ' ἐμεῖο,
> ὄφρα ἴδῃ οἷος Ζηνὸς γόνος ἐνθάδ' ἱκάνω,
> ὃς πρῶτον Μίνωα τέκε Κρήτῃ ἐπίουρον·
> Μίνως δ'αὖ τέκεθ' υἱὸν ἀμύμονα Δευκαλίωνα,
> Δευκαλίων δ'ἐμὲ τίκτε πολέσσ' ἀνδρεσσιν ἄνακτα
> Κρήτῃ ἐν εὐρείῃ· νῦν δ'ἐνθάδε νῆες ἔνεικαν
> σοί τε κακὸν καὶ πατρὶ καὶ ἄλλοισι Τρώεσσιν.

Testi di questo genere presuppongono la conoscenza sistematica delle più varie tradizioni genealogiche, il che, a sua volta, soprattutto se consideriamo anche ciò che ci presentano altre culture indoeuropee, presuppone l'esistenza di carmi ove fossero raccolti, approfonditi e conservati tutti i dati disponibili: carmi genealogici, cioè, quali appaiono, del resto, già in età greca arcaica col *Catalogo* esiodeo. Di questo sopravvivono, purtroppo, solo poverissimi frammenti, ma è possibile dimostrare (cf. Merkelbach 1968) che esso non conteneva gratuita mitologia, bensì illustrava, fra l'altro, le origini delle famiglie principesche greche riportandole, attraverso coerenti e dettagliate genealogie, agli amori di un dio e di una donna mortale: l'unione di Zeus e di Io è a fondamento della stirpe dei Melampidi, da Zeus e da Taigete discendono i fondatori di Sparta e di Amyklai, e così via.

Fino a questo punto abbiamo considerato i dati genealogici nella loro duplice funzione pratica, come strumento di prestigio e di autoaffermazione per la nobiltà, come arnese di lavoro presupposto dalla poesia eulogistica.

Ma dal punto di vista del poeta questo è solo uno dei molti elementi conoscitivi di carattere antiquario che sono necessari alla sua opera. Conoscere gli ascendenti di un principe è importante; lo è, però, ugualmente conoscere anche a chi risale un dato popolo o quali siano le origini di una città o chi regnò su una certa tribù o quali furono le circostanze della morte di un eroe e dove è la sua sepoltura. Ciò significa che la poesia genealogica non è altro che un capitolo in un complesso di conoscenze storico-antiquarie, tutte ugualmente necessarie al poeta. La conseguenza è che a fianco di testi strettamente genalogici o addirittura intrecciati con essi troviamo testi che trattano tutta la materia cui ora accennavamo. Nel mondo celtico, per esempio, troviamo una serie di testi che, un po' scher-

zosamente, potremmo chiamare «carmi cimiteriali». Rispondono, cioè, alla domanda: Dove è sepolto il tale eroe e in quali circostanze trovò morte?

Questo *corpus* è rappresentato da una piccola ma coerente serie di testi: nel Galles le cosiddette «Stanze delle Tombe» (Jones 1967), in Irlanda il poemetto *Fianna bátar i n-Emain* e le prime 18 strofe del poemetto *Lecht Cormaic meic Culennáin* (Dobbs 1954). Questi sono rigidi ed esclusivi elenchi di sepolture (per esempio, dall'ultimo testo citato, «La tomba di Cormac figlio di Culennán è al centro del Leinster bagnato dal mare, la tomba di Cobthach figlio di Augaine è a Dind Ríg sui banchi del Barrow. La tomba di Eithne e la tomba di Oengus sono nella chiesa dell'armoniosa Cell-osnad, la tomba di Lorc è sul Declivio di Labrad etc.») ed è presumibile che fossero semplicemente prontuari *in usum poetarum*, come ci conferma, per analogia, il fatto che i due citati *fursunnud* di Ladcenn erano materia di studio per il dodicesimo anno nelle scuole di poesia (cf. *Mittelir. Versl.* II, 121 = Thurneysen 1891). Ma da questi cataloghi di genealogie e di sepolture – e questa è cosa meritevole di riflessione anche per i moderni storici della letteratura – si originava talora anche poesia di altissimo livello; è il caso del famoso testo irlandese che ricorda gli antichi signori della fortezza di Rathangan e le loro sepolture:

> Ind ráith i comair in dairḟedo
> ba Bruidgi, ba Cathail,
> ba hÁedo, ba hAilello,
> ba Conaing, ba Cuilíni,
> ocus ba Máele Dúin.
> Ind ráith d'éis cach ríg ar úair,
> ocus int śluaig foait i n-úir (Murphy 1956, xvi)

«Il castello di fronte al bosco di querce: fu di Bruidge, fu di Cathal, fu di Aed, fu di Ailill, fu di Conaing, fu di Cuilíne e fu di Mael Dúin. Il castello rimane dopo ogni re, volta per volta, e quella schiera dorme nella terra».

Ma il fine ultimo di tutta questa scienza antiquaria non era, ovviamente, né la poesia pura né la mera formazione dei poeti-studenti: il fine era la poesia eulogistica, in cui il ricordo degli antenati, della loro potenza, delle loro gloriose imprese e anche della loro morte era la materia prima su cui costruire la celebrazione di un principe. Di ciò, comunque, abbiamo già parlato nel secondo capitolo; qui ci interessa, piuttosto, ritornando alla questione iniziale, evidenziare come, in generale, il rapporto fra onomastica e linguaggio poetico proceda in parallela dipendenza dalla comune ideologia: non sono l'uno subordinato all'altro, ma rispondono entrambi al sistema di valori dominante nella società.

Questa constatazione ci permette, fra l'altro, di superare un'apparente aporia relativa alla formula «gloria immortale», segnalata dal Floyd (1980). Giustamente, infatti, egli faceva notare che, quantunque gli studiosi connettano tradizionalmente questa formula alle imprese militari e,

dunque, alla cosiddetta poesia eroica, i testi in cui essa appare, ci danno, in realtà, un quadro assai meno univoco.

Nel Ṛgveda, per esempio, si ha un solo passo in cui la formula in questione possa ragionevolmente collegarsi a un più generale contesto guerriero:

> sáṃ gómad indra vājavad
> asmé pṛthú šrávo bṛhát
> višvāyur dhehy ákṣitam (1,9,7)

«Crea per noi, o Indra, insieme a copia di vacche e di cavalli, una gloria ampia, vasta, duratura, immortale». Qui, infatti, la preghiera è rivolta a Indra, che è dio della guerra, e, d'altra parte, il riferimento all'abbondanza di bestiame va visto in connessione con l'acquisizione di eterna gloria, nel senso che entrambe – l'una nell'immediato, l'altra nel futuro – sono i frutti della vittoria.

Ma negli altri passi (e il Floyd ha ragione di sottolinearlo) il concetto di «gloria immortale» è legato a situazioni assai meno univocamente interpretabili, fino al caso di ṚV 1, 40, 4 (inno a Brahmaṇaspati, il Signore della Preghiera):

> yó vāghāte dádāti sūnáraṃ
> vásu sá dhatte ákṣiti šrávah

«Chi dona al sacerdote bella ricchezza, costui si procura gloria immortale». Qui siamo al di fuori di ogni contesto eroico.

La stessa mancanza di univocità referenziale si ha nella tradizione greca. Evidente ancora nel sec. V è l'impiego «militare» della formula nel cosiddetto Epigramma di Maratona (Lang 1974: testo integrato ma, almeno per la parte che c'interessa, le integrazioni mi sembrano certe):

> Ἀνδρῶν τῶνδ' ἀρετὴ [τέχσει κλέ]ος ἄφθι[τον] αἰεί

(il verso si riferisce ai caduti a Maratona o a Salamina), ma già in epoca anteriore è usata con riferimento a tutt'altri valori. Esemplare è il caso di Ibico, che in uno stesso passo (la parte conclusiva dell'ode a Policrate) parla di «gloria immortale» a proposito di due valori ben lontani da quelli militari: la bellezza di un giovane e la propria arte (263 P.):

> τοῖς μὲν πέδα κάλλεος αἰὲν
> καὶ σύ, Πολύκρατες, κλέος ἄφθιτον ἕξεῖς
> ὡς κατ' ἀοιδὰν καὶ ἐμὸν κλέος,

cioè, seguendo l'intepretazione del Gentili (1978), che a noi sembra la più corretta: «Insieme ad essi (gli eroi del ciclo troiano, di cui aveva parlato innanzi), per la tua bellezza, avrai tu pure, Policrate, gloria perenne, come anche perenne nel canto sarà la mia gloria».

Le motivazioni, dunque, che potevano essere a fondamento di una «gloria immortale» appaiono realmente le più diverse: si va, come abbia-

mo visto, dal valore militare o dalla generosità verso il clero fino alle grazie di un efebo o al pregio di un'ode, tanto per limitarci ai testi che qui abbiamo citato. Il critico, a questo punto, cerca il denominatore comune ma questo, almeno a prima vista, risulta tutt'altro che evidente e, quindi, può sorgere la tentazione di costruire una spiegazione muovendo da una non banale idea del Nagy (1974, 261): κλέος ἄφθιτον *is a designation given by the Singer to his own medium, when it serves the function of gloryfing the deeds of heroes*. Eliminando, cioè, ogni limitazione alle imprese militari e alla poesia eroica, si potrebbe, quindi, supporre che la «gloria immortale» sia la poesia stessa, nella sua oggettività, rispetto alla quale le specifiche motivazioni contenutistiche sono in sé di scarso rilievo e possono, dunque, essere della più diversa natura.

L'ipotesi del Nagy, in realtà, risente fortemente, pur senza citarle, di certe teorie moderne sui rapporti tra mezzo e messaggio (e sul relativo trasformarsi del primo nel secondo), teorie che sono estremamente valide proprio perché riflettono adeguatamente fenomeni propri della società moderna, ma che finiscono per essere più brillanti che persuasive quando venissero riferite ad una società lontanissima dalla nostra, quale era quella indoeuropea.

La giustificazione della varietà dei contenuti che possono originare la «gloria immortale» non va, dunque, cercata, a nostro parere, nel momento unificante e definitivo della creazione poetica, ma nel fatto che la gloria stessa è ormai concepita nel quadro della società: essa nasce dalla rispondenza piena ai suoi valori, è l'accettazione e, insieme, il sigillo d'esemplarità di ciò che viene celebrato.

Ma se questo è vero in generale, non si dovrà commettere l'errore di riferire meccanicamente alla cultura indoeuropea ogni contenuto che in singole culture appaia come esemplare, cioè, tale da procurare «gloria immortale», anche qui, al contrario, dovremo utilizzare una metodologia comparativa, che ci farà scartare quanto risulti innovativo o monoculturale. Cadranno, dunque, in maniera pressoché automatica, contenuti come la bellezza maschile o la larghezza nei confronti del clero (che sono tipicamente l'uno greco, l'altro vedico) e sopravviverà solo una più limitata ma coerente serie d'elementi, quali il valore in guerra, l'adeguatezza a ruoli collocati al vertice della società, la generosità verso i membri della propria gente, la capacità di coagulare consenso, la cospicuità della stirpe (intendendosi con tale termine sia la conoscenza fedele dei propri antenati fino a remotissime età che il ricordo di loro grandi gesta): questi, infatti, sono i temi ricorrenti e comuni dei testi a carattere eulogistico in più culture indoeuropee.

Sotto questo punto di vista potrebbe, in qualche misura, riemergere una connessione fra il concetto di gloria immortale e l'attività militare, ma solo nel senso che l'uno come valore e l'altro come attuazione pratica rispondevano a un tratto dominante dell'ideologia indoeuropea, come

ideologia protesa all'affermazione violenta del proprio gruppo sociale.

Ma, a parte ogni specifica e concreta ricostruzione in materia (che, senza dubbio, potrà essere variamente criticata o limitata), ciò che a noi qui pare particolarmente da sottolineare, è il fatto stesso che nella ricostruzione della cultura indoeuropea non è lecito ricostruire atomisticamente singoli elementi ovvero stabilire fra loro legami in forma episodica e intuitiva, ma è necessario dare fondamento oggettivo alle loro interconnessioni, e questo fondamento oggettivo è, appunto, l'ideologia di quella società. Sotto questo punto di vista, ciò che razionalmente unisce onomastica personale, formule del linguaggio poetico, contenuti eulogistici e strutture politiche tribali e verticistiche, è la coerente rispondenza di tutti questi elementi, ciascuno nel proprio ambito, alle medesime esigenze di una società tipicamente militare.

D'altra parte, una ricostruzione che si limitasse ad evidenziare questo insieme di fatti, sarebbe, quanto meno, un po' povera e fisserebbe la cultura indoeuropea in una staticità antistorica. Ci pare, dunque, quanto mai necessario ricordare che il quadro adesso tracciato si riferisce solo ad una fase – certamente quella terminale – della cultura indoeropea, ma che alle sue spalle ci è parso di potere individuare una concezione molto più antica, non certamente autonoma dall'ideologia complessiva della società, bensì connessa ad un suo aspetto diverso, quello rappresentato dalle finalità meramente pratiche e mondane del fatto religioso e dalla sua conseguente povertà innanzi a domande ineliminabili in qualsiasi cultura.

Il fatto che da un identico complesso di testi sia possibile trarre due aspetti stratificati e contrastanti di un fenomeno che, almeno a prima vista, si presenta come coerente e unitario, non deve sorprendere, giacché l'insorgere di ogni nuovo atteggiamento culturale non determina automaticamente la cancellazione di quello antecedente ma tende, piuttosto, a svuotarlo dall'interno, privandolo progressivamente dell'autocoscienza delle sue motivazioni, sì che esso, ridotto ormai a tradizione e formula, può lungamente coesistere con l'atteggiamento nuovo ed egemone.

La ricostruzione culturale, come suggerisce il suo stesso nome, parrebbe dover procedere secondo un vettore esclusivamente verticale: dalle culture indoeuropee alla cultura indoeuropea. Questo, in realtà, rappresenta solo l'eventualità più semplice e lineare, giacché possono esservi casi in cui il movimento dell'indagine risulta alquanto più complesso, come quando un elemento della cultura indoeuropea, già adeguatamente ricostruito, si rivela necessario a chiarire il significato reale del corrispondente elemento di un'altra singola cultura indoeuropea, traendo così da questo chiarimento anche ulteriore conforto alla propria ricostruzione, oppure quando, mediante l'ipotesi di una comune indoeuropeicità, ci si fonda sui dati di una singola cultura per chiarire dati di un'altra cultura che in sé sarebbero oscuri e suscettibili di più interpretazioni, e, una volta recuperato il loro originario valore, gli uni e gli altri vengono tratti a comparazione per ricostruire – in forma ora esplicita e motivata – quel loro comune archetipo indoeuropeo che all'inizio costituiva solo oggetto d'ipotesi.

Alcuni esempi potranno meglio mostrare la diversità di queste due procedure.

Innanzi al problema del matrimonio nella cultura indoeuropea il comparatista moderno non è più animato dall'ingenua fiducia che sia possibile ricostruirne in dettaglio riti e norme, come nel secolo scorso fece il Leist (1889) nel secondo capitolo del suo *Alt-arisches Jus Gentium* e come ancora nel nostro secolo, seppure con più misura e prudenza, hanno fatto Schrader e Nehring (1917/29). Oggi, infatti, siamo consapevoli che la ricostruzione culturale non tanto serve a recuperare singoli fatti specifici quanto, invece, a porre in luce ideologie, funzioni e strutture. Oggetto di ricostruzione, quindi, nel nostro caso, non dovranno essere particolari norme o rituali, bensì la struttura generale soggiacente alle varie realizzazioni.

Ciò significherà che, una volta individuate nelle culture indoeuropee arcaiche più forme di matrimonio, non dovremo compararne singole forme fra loro per dedurne l'archetipo indoeuropeo, ma dovremo, invece, verificare se esiste identità di struttura e di ideologia fra i vari insiemi di forme matrimoniali presenti nelle singole culture; se ciò avviene, allora avremo recuperato l'ideologia e la struttura del matrimonio indoeuropeo.

Dal punto di vista documentario l'indagine si presenta piuttosto agevole, giacché possiamo utilizzare sia testi giuridici che trattano analiticamente del matrimonio, sia narrazioni storiche che ci presentano in concreto le varie forme di matrimonio presso più culture.

Sarà opportuno partire dalla classificazione delle forme matrimoniali indiane che si ha nel codice di Manu (3, 27 ss.); ne diamo la traduzione alla luce dell'interpretazione recentemente stabilita dal Dumézil (1979, 32 s.):

27. Allorché il padre, dopo averla arricchita di vesti e ornamenti, dà di sua volontà la figlia a un uomo ricco di scienza e virtù, dopo averlo invitato, questo è il matrimonio legale detto *brāhma*.
28. Allorché il padre, approntato piamente un sacrificio e apprestata la figlia, la dà all'officiante che celebra il sacrificio, questo è il matrimonio legale detto *daiva*.
29. Allorché il padre, ricevuta dal pretendente una o due coppie di bovi secondo la legge per il compimento di un rito, gli dà la figlia secondo la regola, questo è il modo legale detto *ārṣa*.
30. Allorché il padre, dopo avere interpellato i nubendi con queste parole: «Praticate entrambi il *dharma*», dà la figlia secondo la regola, questo è il modo legale detto *prājāpatya*.
31. Allorché la ragazza è data al pretendente dopo che costui, di sua iniziativa, ha donato dei beni secondo i suoi mezzi ai genitori e alla ragazza, questo è il modo legale detto *āsura*.
32. L'unione di una ragazza e di un giovane risultante da mutuo volere, è detta *gāndharva*; nata dal desiderio, mira all'accoppiamento.
33. Allorché, dopo avere ucciso o ferito o spaccato, un uomo rapisce da casa una ragazza che grida e piange, questa pratica è detta *rākṣasa*.
34. Allorché un uomo si unisce di nascosto a una donna addormentata o ubriaca o pazza, questo ottavo tipo, il più spregevole, il più peccaminoso, è detto *paiśāca*.

La molteplicità apparente di questi tipi di matrimonio risponde, in realtà, ad uno schema alquanto più semplice. Vi è, per cominciare, un matrimonio per vendita, che in un caso (§ 31) si palesa apertamente per tale, mentre in un altro (§ 29) questo carattere viene, per così dire, negato e santificato dall'essere finalizzato alla celebrazione di un rito. Vi sono, poi, un matrimonio per ratto (§ 33), uno che nasce dalla reciproca volontà dai contraenti (§ 32) ed uno che ha il suo fondamento nella volontà del padre della donna (§ 27, 28 e 30); resta fuori da questo schema, che concerne le forme matrimoniali socialmente approvate, l'unione «spregevole e peccaminosa» con la donna addormentata, ubriaca o pazza, unione che è illecita e non deve mai essere praticata (Manu 3,34).

Le forme matrimoniali note agli antichi giuristi irlandesi sono elencate nel trattato *Cáin lánamna*, scritto intorno al 700 ed edito dal Thurneysen (1936); esse sono sostanzialmente otto, giacché la nona non è un vero matrimonio né è produttiva di effetti giuridici:

1. *lánamnas comthinchuir* («unione di pari apporto»): col consenso del padre della donna: i coniugi apportano uguali beni mobili;
2. *lánamnas mná for ferthinchur* («unione di donna con apporto dell'uomo»): col consenso del padre della donna; la donna apporta poco o nulla di beni mobili;
3. *lánamnas fir for banthinchur* («unione di uomo con apporto della donna»): col consenso del padre della donna; l'uomo apporta poco o nulla di beni mobili:
4. *lánamnas fir thathigthe* («unione di uomo che visita»): col consenso del padre della donna l'uomo la frequenta nella di lei casa paterna: nessun apporto di beni:
5. *lánamnas airite for urâil* («unione voluta per sollecitazione»): la donna lascia apertamente di propria volontà la casa paterna e va a convivere con l'uomo:
6. *lánamnas foxail* («unione per rapimento»);
7. *lánamnas táide* («unione furtiva»): l'uomo visita segretamente la donna;
8. *lánamnas sleithe* («unione *sleithe*») unione con una donna incapace d'intendere e di volere perché, per esempio, ubriaca o addormentata.

Per motivi di completezza sistemica i nostri giuristi, infine, aggiungono anche:

9. *lánamnas genaige* («unione da ridere»): è l'unione sessuale fra due dementi che, comunque, non è un vero matrimonio, in quanto non è produttiva di effetti giuridici: il figlio che ne nascesse, è attribuito a chi li ha istigati all'accoppiamento o a chi vi ha assistito.

Qui possiamo individuare una struttura soggiacente analoga a quella indiana, in quanto si ha un matrimonio per ratto (nr. 6), uno per libera volontà dei contraenti (nr. 5 e 7), uno basato sull'assenso paterno (nr. 1-4); parrebbe mancare quello per vendita. Ma tale assenza è solo apparente, in quanto il pretendente doveva sempre effettuare un pagamento o al padre o alla tribù della donna o alla donna stessa (Thurneysen 1936a), al punto che un altro antico testo giuridico, il *Cín Dromma Snechta*, rilevava come pratica usuale che «In Irlanda gli uomini comprano le mogli» (*at fir crenda mnáa i n-Hére*, Hull 1933). Fu questa generalizzazione del pagamento ad eliminare il matrimonio per acquisto come specifica forma di matrimonio.

Un quadro analogo ci è offerto altresì dal diritto cimrico medioevale, che conosceva nove tipi di unione, come risulta dal trattatello *Nau kynywedi teithiauc* (Charles-Edwards 1980):

1. *priodas*: col consenso del padre della donna; la sua dote non è inferiore alla metà dei beni mobili apportati dal marito;
2. *agwedi*: col consenso del padre della donna; la sua dote è inferiore alla metà dei beni mobili apportati dal marito;
3. *caradas*: la donna non lascia la sua casa ed è apertamente visitata dall'uomo;
4. *deu lysuab*: parrebbe essere il matrimonio nell'ambito di una stessa famiglia;
5. *llathlut goleu*: la donna fugge apertamente dalla casa paterna con l'uomo in una nuova casa;
6. *llathlut twyll*: la donna fugge nascostamente dalla casa paterna con l'uomo in una nuova casa;
7. *beichogi twyll gwreic lwyn a pherth*: la donna si unisce segretamente all'uomo fuori della casa paterna;
8. *kynnywedi ar liw ac ar oleu*: la donna è rapita a forza;
9. *twyll morwyn*: l'uomo si unisce fraudolentemente alla donna (per esempio, ubriacandola).

Anche qui, cioè, ritroviamo il matrimonio per ratto (nr. 8), quello consensuale (nr. 5-7) e quello fondato sul consenso paterno (nr. 1-4); manca, come in Irlanda, una forma esplicita di matrimonio per vendita, in quanto la problematica economica investiva ormai ogni tipo di unione; e, come in Irlanda e in India, anche qui è menzionato quel particolarissimo matrimonio non-matrimonio che consisteva nel congiungimento con una donna incapace.

Questa perfetta coincidenza fra cultura celtica e cultura indiana ci permetterebbe già in sé di risalire alla cultura indoeuropea; e ancora più certi ne saremo, adducendo come terzo testimone la cultura latina.

Qui, tuttavia, non dovremo limitarci all'analisi dei testi giuridici, ma dovremo prendere in considerazione anche materiali storici e letterari, che conservano traccia di una situazione arcaica e predocumentaria.

Le fonti giuridiche, infatti, parlano di tre tipi di matrimonio: per *confarreatio*, per *coemptio* e per *usus*; e ciascuno di essi ha un'evidente radice indoeuropea.

Il matrimonio per *confarreatio* era l'unico ad essere caratterizzato da una solenne cerimonia religiosa, cui intervenivano il *flamen Dialis* e, forse, anche il pontefice massimo; la sua specifica sacralità è evidenziata anche dal fatto che alle funzioni di *flamines maiores* potevano accedere soltanto coloro che erano nati da matrimonio per *confarreatio* e nello stesso modo si erano essi stessi sposati. È evidente, dunque, la simmetria col matrimonio indiano *daiva*, che muove dalla volontà del padre e culmina, unico fra tutti, in una solenne funzione religiosa.

Il matrimonio per *coemptio* – come dice il suo stesso nome e come confermano certi particolari ad esso inerenti come per esempio, la presenza del *libripens*, relitto di un'età premonetaria in cui il «denaro» doveva essere pesato – è la formalizzazione dell'antico matrimonio per acquisto.

Ma a quale forma primitiva corrispondeva il matrimonio per *usus*? Non certamente al ratto, come parrebbe suggerire il Dumézil (1979, 74), giacché nel diritto romano l'*usus* non legalizza una situazione nata dalla violenza. Esso corrisponde, invece, al tipo indiano *gāndharva*, un'unione che avviene *neque vi neque clam*: il concetto di *usus* serve solo a riportare in una conosciuta categoria giuridica quell'unione che aveva a suo fondamento solo il volontario possesso reciproco.

Nel diritto romano non si ha, dunque, traccia del matrimonio per ratto; ma, se non il diritto, almeno la storia ce ne offre un esempio antico e illustre.

Qui l'attenzione cade subito su un episodio basilare della storia romana delle origini: il ratto delle Sabine; e all'importanza di questa testimonianza nulla toglie il fatto che tutta la storia delle origini di Roma debba essere letta in chiave di documento unicamente culturale (Campanile 1988d).

La narrazione di Livio (1,9 ss.), ampia e ricca di particolari, ci permette di sottolineare sopratutto due punti:

(a) le Sabine rapite non hanno affatto status di schiave o di concubine: il loro è un autentico matrimonio ed esse sono mogli legittime. Ciò dichiara espressamente Romolo: *docebat patrum id* (= il ratto) *superbia factum, qui conubium finitimis negassent; illas tamen in matrimonio, in societate fortunarum omnium civitatisque et, quo nihil carius humano generi sit, liberum fore* (1, 9, 14). Si noterà che Romolo parla di *matrimonium* e di *liberi* «figli legittimi» per definire il nuovo stato delle donne. Lo stesso punto di vista è espresso dalle donne stesse nel separare Romani e Sabini:

hinc patres hinc viros orantes ne se sanguine nefando soceri generique respergerent, ne parricidio macularent partus suos, nepotum illi, hi liberum progeniem (1, 13, 2); tutta la terminologia di questo passo – suoceri, generi, nipoti, *liberi* – presuppone nelle Sabine la coscienza di essere legittime mogli;

(b) nella narrazione di Livio, per quanto ampia e dettagliata, non si ha alcun accenno a un rito che servisse a legittimare o a consacrare il ratto.

La storia delle origini di Roma, come abbiamo cercato di mostrare altrove (Campanile 1988d) non ha in sé nulla di obiettivamente storico, ma rappresenta invece il modo in cui un popolo ancora fortemente permeato di cultura indoeuropea si costruiva le proprie origini in coerenza con l'ideologia, i valori e gli istituti che ancora lo caratterizzavano.

Ciò significa, in altre parole che, quando la leggenda delle Sabine venne a costituirsi, a Roma il matrimonio per ratto ancora esisteva o, almeno, il ricordo ne era ancora così fresco che esso poté venire attribuito a Romolo e a suoi compagni. Il che, naturalmente, in seguito, quando di tale forma di matrimonio si era perso anche il ricordo, suscitava ragionevoli difficoltà negli storici, i quali dovettero o accantonare totalmente il problema, come fa Livio, o immaginare, come Diodoro (2, 25), che Romani e Sabine si fossero sposati per *confarreatio*, cioè con quella forma di matrimonio che per la sua notoria arcaicità meglio conveniva a remotissimi antenati.

Abbiamo detto in precedenza che il matrimonio per *usus* riporta nell'ambito di una nota categoria giuridica (l'usucapione) ciò che in origine era l'unione determinata dalla libera volontà degli interessati, e in ciò già perfetta. E la conferma di questa interpretazione si ha anche questa volta in una storia – o, se si preferisce, in una leggenda – di grande antichità.

Noi non sappiamo con certezza quando si cominciò a parlare degli amori di Enea e Didone; la presumibile connessione con le guerre puniche spiega molti particolari della storia ma non è necessariamente a suo totale fondamento, specialmente se consideriamo che la figura di Enea era ben nota alla cultura romana già prima di quelle guerre: il suo nome è già documentato su un cippo del sec. IV (ILLRP 1271).

Questa data rappresenta, cioè, il *terminus ante* per l'ingresso di Enea nella cultura romana, e questo ingresso poté essere notevolmente anche più antico; non si deve, infatti, dimenticare che altre due figure della cultura greca, Castore e Polluce, sono attestati a Lavinio già alla fine del sec. VI (ib. 1271a).

A un personaggio approdato sul Lazio provenendo da lontane terre dovettero essere attribuiti, nel corso del suo lungo viaggio, avventure e anche amori, seppure non tragicamente epocali, come divenne poi quello con Didone. Ora, ciò che dal nostro punto di vista è rilevante e decisamente arcaico nella vicenda di Enea e Didone, è la serie di apparenti antinomie che ne presenta la narrazione virgiliana. Da un lato, infatti, i

due si uniscono senza formalità alcuna (*summoque ululârunt vertice Nymphae*, 4, 168), dall'altro alla loro unione danno strada la Terra e la *pronuba Iuno* (v. 166), e quest'ultima è la dea che presiede alla santità del matrimonio.

Ancora: Didone, alla partenza di Enea, dichiara di aver fatto getto, per amor suo, della sua pudicizia e del suo onore: dunque, non fu mai sposata; ma, contemporaneamente, si appella ai *conubia nostra*, agli *inceptos hymenaeos*: dunque, è una legittima sposa che sta per essere abbandonata.

Tutte queste antinomie, a mio parere, si superano se supponiamo che la leggenda si sia costituita in un'epoca così antica che ancora sussisteva a Roma quel tipico elemento della cultura indoeuropea che era il matrimonio per reciproco consenso, quello che gli Indiani chiamavano *gāndharva* e gli Irlandesi *lánamnas airite for uráil*. Ma, come certi storici – lo abbiamo già visto –, non avendo più nozione del matrimonio per ratto, avvertirono una difficoltà che, in realtà, non esisteva (e la sanarono attribuendo alle Sabine un matrimonio per *confarreatio*), così il fatto che da secoli si fosse perso anche il ricordo del matrimonio per consenso, portava Virgilio e gli altri poeti romani a vedere in Didone ora la sposa legittima (perché così voleva la tradizione), ora l'amante abbandonata (perché mai la tradizione accennava a un matrimonio nelle forme conosciute dai Romani in età storica).

Dal punto di vista metodologico, comunque, si deve rilevare che la cultura romana in sé non sarebbe immediatamente e compiutamente utilizzabile nella ricostruzione del matrimonio indoeuropeo, giacché essa documenta in maniera esplicita due tipi (quello per vendita e quello fondato sul consenso paterno), ma conserva gli altri due tipi solo entro leggende di antichissima tradizione che possono essere rettamente intepretate solo alla luce di un già ricostruito schema indoeuropeo. Per questa ricostruzione sarebbe, sì, in sé già sufficiente la concordanza dei dati celtici e indiani, ma essa viene a costituirsi su più ampia base documentaria grazie all'ulteriore apporto dei dati romani che, d'altra parte, essa stessa aveva permesso d'intendere correttamente.

Nel quadro della ricostruzione di una cultura, come abbiamo già osservato, ogni elemento deve essere in coerenza con gli altri (il che non esclude affatto l'esistenza di contraddizioni: ma devono essere contraddizioni obiettivamente rilevabili, come avviene in qualunque sistema culturale, non contraddizioni determinate da atomismo ricostruttivo); e ciò pone il problema del rapporto che poteva o doveva esistere fra i quattro tipi di matrimonio indoeuropeo e i loro fruitori.

Su questo problema i saggi indiani (*kavi*) avevano opinioni assai precise, che Manu (3, 24 ss.) riporta e, in certa misura, condivide: i saggi, cioè, ritenevano che al bramino convenissero solo i tipi matrimoniali fondati sul consenso paterno, al guerriero quello per ratto, alle caste inferiori

(*vaišya* e *šūdra*) quello per acquisto; Manu, da parte sua, ritiene che quest'ultimo non dovrebbe mai essere praticato e che alla casta dei guerrieri convenga anche il matrimonio per reciproco consenso.

A parte, comunque, questi dettagli tecnici, vi è accordo completo sulla questione di fondo: i diversi tipi matrimoniali sono funzionali alle diverse caste.

Ciò che a questo punto dobbiamo guardarci dal fare, è di riportare questa simmetria alla cultura indoeuropea. Di essa, infatti, non vi sono tracce né nella cultura celtica (che, pure, praticava una rigida suddivisione di classi sociali) né in quella latina, ove il fatto che Romolo e i suoi compagni abbiano praticato il matrimonio per ratto non è significativo, in quanto essi costituivano non una casta, bensì la totalità del popolo e, per di più, quel ratto, lungi dal rappresentare una loro libera scelta, era solo un estremo espediente innanzi ai rifiuti dei vicini, come risulta chiaro dalla narrazione di Livio (1, 9).

In realtà, come già abbiamo sottolineato in un precedente capitolo, la società indoeuropea non possedeva ancora quella struttura castale che si sviluppò, poi, in alcune società postdiasporiche, e, di conseguenza, sarebbe un errore riportare alla fase comunitaria quella simmetria che è propria della fase indiana. Ma, d'altra parte, bisogna riconoscere che la cultura indiana nello stabilire quella omologia procedeva secondo una logica coerente e non innovatrice. Se, infatti, la realtà delle caste e la realtà del matrimonio vengono parimenti inquadrate alla luce dell'ideologia tripartita, che è, lo ripetiamo, il tipico strumento indoeuropeo d'analisi di ogni realtà, è allora inevitabile che esse presentino la medesima struttura e che, da questo punto di vista, ogni elemento dell'una risulti identico e sovrapponibile ad un elemento dell'altra: una casta vista come espressione della prima funzione, per esempio, viene posta in rispondenza alla forma matrimoniale che esprime la medesima funzione, e così via.

Questo riferimento all'ideologia tripartita ci permette ancora un'ultima osservazione. I quattro tipi di matrimonio che abbiamo individuato, rispondono chiaramente alla logica delle tre funzioni: quello che si fonda sul consenso paterno e culmina in una cerimonia religiosa risponde alla prima funzione, quello per ratto alla seconda, quello che si giustifica nel reciproco piacere e quello per acquisto alla terza. Ma ciò non significa che un ipotetico saggio abbia elaborato questi quattro tipi alla luce dell'ideologia tripartita; dobbiamo, al contrario, presumere un processo storico totalmente opposto. Dobbiamo, cioè, pensare che la molteplicità dei tipi matrimoniali fattualmente esistenti – ossia, la molteplicità dei modi di appropriazione di una donna da parte di un uomo – sia stata oggetto di riflessione e di analisi e che questo processo di interpretazione e di razionalizzazione, anche attraverso procedimenti di raggruppamento e di scarto, abbia permesso di riportare anche il matrimonio nel quadro dell'ideologia dominante.

Il caso che abbiamo ora illustrato, in cui il materiale tratto a comparazione da più culture è in sé sufficiente ad una sicura ricostruzione della situazione indoeuropea e questa ricostruzione, a sua volta, ci permette di analizzare correttamente la situazione presentata da un'altra cultura che, in tal modo, viene ad offrire testimonianza ulteriore, non è molto frequente. Più comune, infatti, è il caso in cui il ricercatore deve partire dall'ipotesi che in una certa cultura la situazione indoeuropea si sia conservata con sufficiente fedeltà e che, dunque, i dati di altre culture, in sé poco chiari o lacunosi, possano essere interpretati alla luce della prima, per procedere, infine, se gli uni e gli altri sono fra loro sufficientemente coerenti da permetterlo, ad una esplicita ricostruzione di quel prototipo indoeuropeo che all'inizio dell'indagine era già stato ipotizzato come ben preservato in una data cultura.

Un buon esempio di questo tipo d'indagine può essere fornito dal – provvisoriamente chiamiamolo così – «facitore di ponti».

Il lat. *pontifex* era voce etimologicamente trasparente agli occhi dei Romani, né poteva significare altro che «facitore di ponti». Dato che, però, in linea di fatto, esso designava non un particolare genere di muratore o di legnaiolo specializzato in quel tipo di costruzione, bensì un'altissima carica sacerdotale, restava il problema di conciliare il significato «vero» con quello reale. E questo obiettivo i dotti Romani raggiunsero immaginando che i *pontifices* avessero tratto il loro nome dall'essere stati i costruttori del ponte Sublicio: *pontifices...a ponte arbitror. nam ab his Sublicius est factus primum ut restitutus saepe, cum ideo sacra et uls et cis Tiberim non mediocri ritu fiant* (Varr. *L.L.* 5, 83). Vari studiosi moderni hanno avuto il torto di prendere sul serio questa storiella etiologica e di volerla corroborare con un ulteriore argomento: la scure – detta *secespita* – che costituiva un'insegna dei pontefici rappresenterebbe una traccia evidente della loro antica attività di costruttori di ponti.

Anche questo argomento è illusorio. Sappiamo, infatti, che la *secespita* (che, per di più, secondo Antistio Labeone non era affatto una scure, bensì un coltellaccio di ferro usato nei sacrifici, cf. P.F. 473,6) era insegna non solo dei pontefici, ma altresì dei flamini, delle loro mogli e delle vergini vestali; dovremo pensare che anche queste donne siano state un tempo costruttrici di ponti?

In realtà, finché restiamo nell'ambito della sola cultura romana, lo iato che separa il dato etimologico («facitore di ponti») da quello storico (sacerdote) appare insuperabile o – il che è lo stesso – può essere superato solo attraverso ipotesi gratuite e indimostrabili come per esempio, quella proposta dal Herbig (1916). Secondo questo studioso, infatti, il *pontifex* sarebbe stato in origine una sorta di guida o di esploratore che all'epoca delle migrazioni apriva il cammino alla sua tribù. Ma se s'incontrano fiumi, allora la guida diviene trovatore di guadi o barcaiolo e, infine, quando la tribù s'insedia stabilimente in un territorio, il barcaiolo si trasforma in

costruttore di ponti. In queste sue attività variamente rivolte a fare attraversare i fiumi il *pontifex* è sentito come omologo, sul piano umano, del dio che fa varcare il fiume dei morti: da ciò un suo progressivo trasferimento nella sfera sacrale.

Qui ci si trova innanzi a un'ipotesi esplicativa che manca di qualsiasi fondamento documentario. Ma non più felici risultano quelle spiegazioni che vedono in *pontifex* un'espressione sostanzialmente metaforica; è il caso della Fugier (1963): «Il (= *pontifex*) est un prêtre, un homme chargé per la communauté d'entretenir des rapports avec le sacré; n'en est-ce pas assez pour qu'on voie, en lui aussi, un 'faiseur de chemins'?» o dell'Evangelisti (1969): «I pontefici si pongono come 'guide' per ogni attività rivolta ai *sacra* e alle divinità; in altre parole essi 'istituiscono le vie' per accostarsi nel modo migliore alle cose della religione; si può dire che come il *sacerdos* è 'qui sacra facit', così il *pontifex* appare come 'qui viam facit, qua ad sacra itur'».

Spiegazioni di questo genere hanno in comune il fatto di essere totalmente soggettive, laddove una convincente etimologia richiederebbe un fondamento oggettivo, ossia un adeguato supporto di dati testuali o, comunque, documentari.

Il fatto è che da ben più di un secolo (cf. Kuhn 1855) i comparatisti sanno che *pontifex* ha un'eccellente corrispondenza formale nel ved. *pathikṛt-*, ma non hanno utilizzato la dimensione culturale di questa voce vedica per chiarire i valori originari di *pontifex*, con la conseguenza che, sopravalutando le loro diversità di superficie, hanno finito per dubitare perfino della loro oggettiva connessione (cf. Mayrhofer, s.v. *pánthāḥ*).

Se noi, invece, riconosciamo che questa connessione esiste e che entrambe le voci continuano elementi della cultura indoeuropea (conservati, però, in quella vedica più chiaramente che in quella latina), allora da ciò discendono due conseguenze.

La prima sarà che *pontifex* non è tarda e autonoma creazione latina, ma conserva e riflette, pur con adattamenti e rifacimenti propri del latino, una realtà che era, anche dal punto di vista formale, indoeuropea. Il che significa che è, quanto meno, ipotizzabile che in questo composto l'elemento *ponti-* avesse inizialmente ancora l'originario valore di «cammino, via», presente nel ved. *panthā-* (*pathi-* in composizione), nell'av. *paϑ-*, nel gr. πάτος, nell'ant. sl. *pǫtĭ* e nell'ant. pr. *pintis*. Siamo così legittimati a supporre che *pontifex* avesse primamente il significato di «facitore di cammini».

La seconda sarà di valutare se e come i valori non semplicemente lessicali, ma soprattutto culturali di *pathikṛt-* possano illuminare il significato storicamente proprio di *pontifex*.

pathikṛt- è attestato cinque volte nel Ṛgveda:

a) *tvaṃ no gopāḥ pathikṛd vicakṣaṇaḥ* (2, 23, 6) «tu sei di noi lungimirante pastore e *p.*» (a Bṛhaspati);

b) *sa no bodhi puraetā sugeṣūta durgeṣu pathikṛd vidānaḥ* (6, 21, 12) «tu, noto *p.*, fatti a noi guida per le buone e le cattive strade» (a Indra);
c) *sahasrayāmā pathikṛt* (9, 106, 5) «*p.* dai mille cammini» (il Soma);
d) *idaṃ nama ṛṣibhyaḥ pūrvajebhyaḥ pūrvebhyaḥ pathikṛdbhyaḥ* (10, 14, 15) «questo onore è per gli ṛṣi primogeniti, primevi, *p.*»;
e) *indraḥ kila śrutyā asya veda sa hi jiṣṇuḥ pathikṛt sūryāya* (10, 111, 3) «Indra certo intende questo canto udendolo, giacché egli è il vittorioso *p.* per il Sole».

pathikṛt-, dunque, si dice degli dei, del Soma e degli *ṛṣi-* (i mitici antichissimi poeti-sacerdoti, cf. Gonda 1963): è evidente, dunque, che è termine proprio della sfera sacrale e che designa non chi materialmente costruisce una strada, bensì chi apre e rende percorribile un cammino di ben diversa natura.

Quali questi cammini fossero, si dovrà determinare non immaginando di nostra fantasia scene e accadimenti preistorici o prestando nostre metafore agli esponenti di culture ben diverse della nostra, bensì semplicemente ricorrendo ancora una volta ai testi.

E il testo ṛgvedico più volte ci parla di cammini (*panthā-* o *adhvan-*) percorsi dagli dei (e sono detti, perciò, *devayāna-*) per andare dal loro mondo al mondo degli uomini, ove assistono al sacrificio, e per i quali poi tornano alle loro sedi. Simmetricamente, si parla anche di «cammini ben percorribili» (ma forse identici a quelli di cui ora abbiamo detto), attraverso i quali l'offerta sacrificale arriva agli dei: *devā́ṁ íd eṣi pathíbhiḥ sugébhiḥ* «agli dei tu vai per cammini ben percorribili» (ṚV 1, 162, 21; al cavallo sacrificato).

Il rapporto fra dei e uomini presuppone, dunque, l'esistenza di specifici cammini fra i due mondi; e il compito del sacerdote sta, appunto, nel crearli e nell'attivarli. Questa non è gratuita illazione; è un fatto che trova conferma nell'analisi di una serie lessicale vedica, felicemente operata dal Minard (1949 § 467a).

Il ved. *adhvaryu-* «sacerdote» e *adhvarīyati* «fare un sacrificio» sono manifestamente un *nomen agentis* e un verbo denominale dal tema nominale eteroclito **H₁ndh-wer-/-wen-* «cammino, via», da cui ved. *adhvan-* e av. *aduuan-* (cf. Rix 1970), sì che il loro significato originario doveva essere «facitore di cammini» e, rispettivamente, «fare, procurare cammini».

Tale, dunque, è la funzione del sacerdote: istituire con le sue formule un cammino che ponga il mondo umano in relazione col mondo divino. E a questo punto è evidente che il lat. *pontifex*, come facitore di questi sacri cammini, è assolutamente identico al *pathikṛt-* e all'*adhvaryu-*.

In forma del tutto marginale si potrebbe osservare che il secondo elemento dei due composti diverge: *-fex* in un caso, *-kṛt-* nell'altro; e ci si potrebbe chiedere se rispetto al prototipo indoeuropeo vi sia stata innovazione e, in caso affermativo, quale delle due lingue abbia innovato.

Dal punto di vista culturale la questione ha scarsa importanza: ciò che conta, infatti, è che dal confronto dei dati vedici con quelli latini possiamo

ricostruire e attribuire alla cultura indoeuropea un determinato concetto della funzione sacerdotale; e solo questo è culturalmente rilevante, non la forma in cui questo concetto venisse eventualmente espresso.

D'altra parte, nulla impedisce di suggerire una risposta a un problema linguistico, pur nella sua irrilevanza culturale. Diremo, dunque, che ci pare molto probabile che l'innovazione stia dalla parte del vedico, in quanto il sintagma costituito da **ponteH-* + **dheH*$_1$-, col significato di «fornire, istituire un cammino», è attestato, oltre che nel lat. *pontifex*, anche in gathico (Y.31,9):

θwōi as ārmaitiš θwā ā gāuš tašā as xratuš
mainyuš mazdā ahurā hyaṭ aiiyāi dadā paθąm
vāstryāṭ vā āitē yā vā nōiṭ aŋhaṭ vāstryō

«Thine was to be piety, Thine the fashioner of the cow, namely, that spirit of great determination, when Thou didst grant the way to her to go either (to him who) shall act as pastor or (to him) who shall not be pastor (for her)». (Insler 1975)

È verisimile, cioè, che *pathikṛt-* abbia sostituito un non più attestato **pathidhā-* (così come in *pontifex* è evidente la sotituzione di *-fex* ad un più antico *-dos*); il che significa che, se volessimo ricostruire il lessema indoeuropeo – ma, lo ripetiamo, nell'ottica della nostra indagine ciò non ci pare affatto necessario –, dovremmo pensare a qualcosa come **p(o)ntH-dhoH*$_1$-.

Esistono anche altrove tracce di questa concezione relativa ai cammini degli dei e alla necessità che essi vengano attivati al fine di permettere un contatto fra il mondo divino e quello umano? Non escluderei che siffatte tracce siano da riconoscersi nella cultura greca. La Bologna (1983) ha evidenziato un passo omerico (Γ 406) in cui si parla di un «cammino degli dei» (θεῶν κελεύθου) e, soprattutto, ha fatto riferimento al mai soddisfacentemente interpretato passo di Eschilo (*Eum.* 12 ss.) ove si parla di «facitori di cammini»:

πέμπουσι δ'αὐτὸν καὶ σεβίζουσιν μέγα
κελευθοποιοὶ παῖδες Ἡφαίστου, χθόνα
ἀνήμερον τιθέντες ἡμερωμένην.

Ma qui, purtroppo, lo studioso non può andare oltre una generica sensazione di disagio e di sospetto. Da un lato, per esempio, è difficile sottrarsi all'impressione che questo κελευθοποιοί debba pur avere un qualche rapporto con *pontifex* e con *pathikṛt-*, ma dall'altro si deve riconoscere che il contesto rilutta a un'interpretazione di questo genere.

Ma questa obiettiva incertezza può essere anch'essa istruttiva. Dobbiamo, cioè, ritenere che il caso di «facitore di cammini», ove una cultura (quella vedica) conserva bene la situazione indoeuropea ed un'altra arriva ad essere adeguatamente chiarita alla luce della prima, rappresenta solo un segmento di una linea indefinita su cui trovano collocazione culture caratterizzate da una crescente lontananza dalla situazione originaria,

sì che sempre minore risulta la possibilità di evidenziarne tracce in esse.

Nel caso di «facitore di cammini» il lessema latino in discussione esigeva un confronto non solo con un lessema vedico (*pathikṛt-*) ma, più in generale, con tutta la concezione vedica dei cammini che vengono a collegare uomini e dei. Un caso assai più elementare è quello in cui un mero sintagma vedico chiarisce un molto controverso passo di Esiodo, riportando alla luce una metafora di età indoeuropea e, accanto alla metafora, una convinzione di ordine fisiologico.

Dunque, al termine di un passo, ove sono rappresentate alcune scenette invernali, Esiodo dice:

ἤματι χειμερίῳ, ὅτ' ἀνόστεος ὃν πόδα τένδει
ἔν τ'ἀπύρῳ οἴκῳ καὶ ἤθεσι λευγαλέοισιν (*Op.* 524 s.).

Dal punto di vista esegetico ci troviamo qui innanzi a due difficoltà: cosa si nasconda sotto ἀνόστεος e quale significato sia da attribuirsi a τένδει che, come vedremo, è in sostanza un *hapax*.

Per quanto riguarda la prima questione, vi è perfetto accordo tra commentatori antichi e moderni, almeno fino al 1978: il «senza ossa» sarebbe il polipo. Uniche eccezioni, una voce a favore della chiocciola ed una, piuttosto sorprendente a favore del cane da pastore (per i dettagli cf. Campanile 1986). Quanto a τένδει, identico consenso per intenderlo come «rosicchia, mangia»; una interpretazione che gli antichi fondavano sull'assonanza con τένθης, προτένθης «ghiottone, mangiatore» e che oggi meglio si giustificherebbe ponendo una connessione etimologica con ant. irl. *teinnid* «rosicchia» e lat. *tondet* «bruca». Il primo verso del citato passo di Esiodo sarebbe, dunque, da intendersi: «In una giornata invernale, quando il polipo si rosicchia il piede (= il tentacolo)».

Ma i polipi hanno realmente sì masochistica abitudine? Gli antichi lo affermano ripetutamente (i passi in questione sono raccolti in West 1978) e in tal modo i moderni possono concludere che, anche se in sé la cosa non è vera, tuttavia «the octopus was notorious in antiquity for eating its own 'foot' (or arm, as we call it)» (West 1978,290). Nessuno sembra sfiorato dal sospetto che possa trattarsi di un autoschediasma fondato sulla tradizionale interpretazione del passo esiodeo.

L'interpretazione tradizionale fu, però, pochi anni or sono, rivoluzionata dal Watkins (1978) in un articolo apparso nelle Etrennes Lejeune che, purtroppo, ha avuto pochissima risonanza tra i filologi classici; qui si dimostra, sulla base di sicuri confronti con materiali di altre lingue indoeuropee, che il «senza ossa» di Esiodo null'altro designa che il membro virile. Ma cosa può significare una frase come «Il senza ossa si rosicchia il piede»? Il Watkins, profondo conoscitore di letteratura irlandese antica, fa riferimento al fatto che, in un racconto irlandese, Finn avrebbe acquistato prodigiose capacità profetiche e sapienzali rosicchiandosi il pollice (e, del resto, l'espressione *teinm laeda*, alla lettera «rosicchiamento del

pollice», designava una pratica per acquisire poteri divinatori); e arriva così a tre conclusioni:
(a) doveva esistere in età indoeuropea un mito secondo cui il rosicchiarsi a sangue una parte del corpo conferisce doni di saggezza e di profezia;
(b) questo mito sopravviverebbe sia nel racconto di Finn che nel nostro passo di Esiodo;
(c) il quale, dunque, significa: «Il senza ossa (= il membro virile) si rosicchia il piede: lui sa».

E quale è l'oggetto di questo sapere? Sono le opere di Afrodite, di cui egli è buon conoscitore, laddove ne è ignara la giovinetta di cui si parla nei versi precedenti:

> ἷc ἀνέμου Βορέω · τροχαλὸν δὲ γέροντα τίθηcιν,
> καὶ διὰ παρθενικῆc ἁπαλόχροοc οὐ διάηcιν,
> ἥ τε δόμων ἔντοcθε φίλῃ παρὰ μητέρι μίμνει,
> οὔπω ἔργα ἰδυῖα πολυχρύcου Ἀφροδίτης,
> εὖ τε λοεccαμένη τέρενα χρόα καὶ λίπ' ἐλαίῳ
> χριcαμένη μυχίῃ καταλέξεται ἔνδοθι οἴκου,
> ἥματι χειμερίῳ, ὅτ' ἀνόcτεοc ὃν πόδα τένδει
> ἔν τ' ἀπύρῳ οἴκῳ καὶ ἤθεcι λευγαλέοιcιν (v.518 ss.).

Ci troveremmo, dunque, innanzi a un'espressione metaforica (il senza-ossa si rosicchia il piede) che, in realtà, cela una ben diversa asserzione, cioè: *mentula futuit*. Ma è inevitabile che a questo punto sorgano varie incertezze sull'adeguatezza di questa interpretazione, giacché l'espressione metaforica risulta mal comprensibile e quella reale è del tutto banale. È necessario, cioè, senza rinunciare a ciò che può ritenersi acquisito, procedere per un'altra via.

Ci pare probabile che l'originaria designazione metaforica del membro virile fosse non «il senza-ossa» bensì, piuttosto, «la gamba senza ossa»: ciò risulta in tutta evidenza da un passo vedico:

> ánv asya sthūrā́m dadṛśe purástād
> anasthā́ ūrúr avarámbamāṇaḥ
> śáśvatī nā́ry abhicákṣyāha
> súbhadram arya bhójanam bibharṣi (ṚV 8, 1, 34)

«Si è di nuovo mostrata la sua grossa, pendula gamba senz'ossa; sua moglie Śaśvati, quando l'ebbe osservata, disse: 'Tu porti, mio signore, uno strumento di felicità'».

Se, dunque, l'espressione originaria era «gamba senza ossa», allora è evidente che il «piede» di siffatta gamba non può designare altro che il glande. Si tratta, cioè, di un membro virile che τένδει il glande in una «casa senza fuoco».

Tali essendo i lessemi in giuoco, è evidente che il verbo τένδειν non può significare «rosicchiare, mangiare», come vorrebbero antichi e moderni. Né questa interpretazione può trovare appoggio nel fatto che esso ricompaia, dopo Esiodo, proprio con questo significato in un epigramma di Filippo di Tessalonica (I d.C.):

> Βωλοτόμοι μύρμηκες, ὁ γῆς στρατός, ἡνίκα τένδε
> γειομόρου μελιχρὴν σμηνοδόκου χάριτα etc. (AP 9, 438, 1 s.).

giacché si tratta semplicemente della riesumazione del lessema esiodeo nel valore che concordemente gli veniva attribuito.

Al contrario, noi dobbiamo recuperare e giustificare un significato che ammetta «membro» come soggetto e «glande» come oggetto; e questo ci è fornito dal confronto col lat. *tendit* «protendere», usato anch'esso *obsceno sensu* (*tendere nervum*). Intenderemo, dunque ἀνόστεος ὃν πόδα τένδει come «il membro protende il glande»; dove?

La risposta ci è data dal verso successivo: in una casa senza fuoco e in un ambiente sfavorevole, da intendere come endiadi, cioè: in una casa senza fuoco, che è ambiente sfavorevole.

Qui ci troviamo innanzi a una di quelle metafore ad enigma costituite da un nome e da un aggettivo privativo; l'esempio più famoso è quello citato in Aristotele (*Poet.* 1457b, 32) φιάλη ἄοινος «coppa senza vino», per designare lo scudo. Nel nostro caso cosa sia la «casa senza fuoco», è indicato con certezza dal contesto: è la vagina. Ma perché le connotazioni negative (senza fuoco, ambiente sfavorevole)?

A questa domanda si può rispondere solo se ricordiamo che la scena esiodea è ambientata nella stagione invernale (ἥματι χειμερίῳ); e qui entra in giuoco una singolarissima teoria fisiologica dei Greci. Essi, infatti, ritenevano che l'uomo sia disponibile alla copula particolarmente d'inverno, mentre la donna lo sarebbe d'estate. Questa dottrina è esplicitamente insegnata da Aristotele:

> ὀργᾷ δὲ πρὸς τὴν ὁμιλίαν τῶν ἀνθρώπων τὸ μὲν ἄρρεν ἐν
> τῷ χειμῶνι μᾶλλον, τὸ δὲ θῆλυ ἐν τῷ θέρει (HA 542a, 32),

ma è presente anche in un famoso frammento di Alceo (162 P.):

> νῦν (= in estate) δὲ γύναικες μιαρώτατα,
> λέπτοι δ'ἄνδρες, ἐπεὶ <δὴ> κεφάλαν καὶ γόνα Σείριος
> ἄσδει

e, il che per noi è molto importante, in un altro passo degli *Erga* esiodei (v. 582 ss.):

> Ἧμος δὲ σκόλυμός τ'ἀνθεῖ καὶ ἠχέτα τέττιξ
> δενδρέῳ ἐφεζόμενος λιγυρὴν καταχεύετ' ἀοιδὴν
> πυκνὸν ὑπὸ πτερύγων, θέρεος καματώδεος ὥρῃ,
> τῆμος πιότατaί τ'αἶγες, καὶ οἶνος ἄριστος,
> μαχλότατα δὲ γυναῖκες, ἀφαυρότατοι δέ τοι ἄνδρες
> εἰσίν, ἐπεὶ κεφαλὴν καὶ γούνατα Σείριος ἄζει.

Nel passo che abbiamo analizzato, dunque, Esiodo connota la stagione invernale secondo il comune punto di vista, come quella in cui il maschio è desideroso, ma la femmina è mal disposta al congiungimento; e il linguaggio metaforico usato continua una locuzione certamente indoeuro-

pea perché ha il suo analogo nel passo vedico che abbiamo citato.

A sostegno dell'interpretazione complessiva che qui abbiamo proposto, vi è un parallelo molto importante, evidenziato dalla Bader (1984). Si tratta di *Erga* 493 ss.:

> πὰρ δ'ἴθι χάλκειον θῶκον καὶ ἐπαλέα λέσχην
> ὥρῃ χειμερίῃ, ὁπότε κρύος ἀνέρα ἔργων
> ἰσχάνει· ἔνθα κ' ἄοκνος ἀνὴρ μέγα οἶκον ὀφέλλοι·
> μή σε κακοῦ χειμῶνος Ἀμηχανίη καταμάρψῃ
> σὺν Πενίῃ, λεπτῇ δὲ παχὺν πόδα χειρὶ πιέζῃς.

Usualmente il passo viene interpretato nel senso che l'uomo inetto soffre d'inverno della più dura miseria, sì che non gli resta altro che stringersi con la magra mano i piedi gonfi per l'inedia. C'è già, però, una difficoltà d'ordine linguistico, giacché l'aggettivo παχύς nella lingua antica ha sempre una connotazione positiva («forte, robusto, possente», cf. χειρὶ παχείῃ, E 309; παχὺν αὐχένα, ι 372; παχέος μηροῦ, Π 473 etc.), sì che non sarebbe agevole intenderlo nel senso di «gonfio per malattia» (si tratterebbe, nel nostro caso, di un edema).

Appare, dunque, del tutto ragionevole la proposta della Bader, secondo cui questo «piede» sarebbe, ancora una volta, il glande: per l'inetto che non ha saputo provvedere, nella dura stagione invernale l'unico conforto sarà la possibilità di masturbarsi.

Ma, ritornando al nostro problema principale, riterrei che sia di origine indoeuropea non solo la metafora della gamba senz'osso e del suo piede, bensì anche la concezione così evidente nella cultura greca, della diversa disponibilità sessuale del maschio e della femmina.

Vi sono, infatti, al di fuori del mondo greco, tradizioni che propongono la celebrazione del matrimonio nel periodo invernale, cioè proprio in quel periodo che, secondo i Greci, è il più conveniente alla sessualità dell'uomo. Vi è, riguardo alla Persia antica, una testimonianza molto significativa di Strabone (15, 3, 17): οἱ δὲ γάμοι κατὰ τὰς ἀρχὰς τῆς ἐαρινῆς ἰσημερίας ἐπιτελοῦνται, ove ἐπιτελοῦνται ovviamente non è da intendersi con un recente traduttore (Jones 1961) come «are consummated», bensì come «sono eseguiti, celebrati» (cf. ἐπιτελεῖν θυσίας): i matrimoni, cioè, vengono celebrati quando i giorni e le notti iniziano a divenire uguali, cioè un po' prima dell'equinozio di primavera. Per quanto riguarda i popoli germanici, sappiamo che il periodo giusto per il matrimonio dapprima cadeva nel tardo autunno; successivamente si ammisero anche date più tarde, ma almeno i Tedeschi del medioevo non andarono oltre il mercoledì delle Ceneri: anch'essi, dunque, nella stagione fredda. La questione meriterebbe di essere esaminata a fondo non solo da linguisti, ma anche da studiosi delle tradizioni popolari. Comunque, i dati già in nostro possesso lasciano pensare che siano di origine indoeuropea non solo le due metafore che ritroviamo in Esiodo (il senza-ossa e il piede), ma anche la teoria «biologica» sulla diversa disponibilità sessuale del maschio e della femmina, che ritroviamo in tutta la cultura greca.

Nei materiali testuali che abbiamo citato in questa piccola indagine, vi è un'evidente discrepanza: copiosi quelli greci, limitati a una strofa quelli vedici. Eppure, senza quella strofa tutti i dati greci sarebbero rimasti muti o avrebbero costituito oggetto d'ipotesi esegetiche interessanti, forse, ma certamente indimostrabili. Prova ne è il fatto che i filologi classici, pur nel perfetto dominio di tutti i testi greci, si attardavano in un'interpretazione manifestamente erronea, laddove il primo e decisivo passo verso la corretta intelligenza del testo esiodeo venne da un comparatista, il Watkins, che trasse in giuoco quel dato non greco – la strofa vedica sopra citata – che, solo, permette una rigorosa e corretta valutazione, sia letterale che storica, dei dati greci, in sé abbondanti ma non autosufficienti. Tutto ciò offre un insegnamento di carattere anche più generale.

Quando accennavamo al fatto che talora i dati di una cultura possono essere correttamente interpretati solo alla luce dei dati attestati in un'altra cultura, più conservatrice, tale affermazione non deve essere intesa in senso quantitativo, come se quest'ultima dovesse offrirci dati numericamente più copiosi e adatti a formare una griglia in cui collocare adeguatamente i pochi e incerti dati della prima; al contrario, questa affermazione spesso deve essere intesa in senso puramente qualitativo: ciò che ci viene offerto (ed è ciò, in realtà, di cui abbiamo bisogno) è una chiave esegetica che metta in moto un processo il quale, poi, può anche procedere in forma del tutto autonoma. Nel nostro caso questo elemento era rappresentato, in sostanza, dalle parole-chiave *anastha ūruḥ*.

Un apporto così limitato e, insieme, così sostanziale rappresenta probabilmente il caso-limite. Al polo opposto porrei l'interpretazione, che qui propongo, di un'importante figura della storia religiosa irlandese, il cui significato originario si recupera attraverso un confronto insistito e puntuale fra i suoi dati biografici e funzionali da un lato e una serie di corrispondenti dati «poetici» su una figura sicuramente mitica, che ci offrono altre culture indoeuropee arcaiche.

San Patrizio (*Pátraic*) e santa Brigitta (*Brigit*) hanno sempre rappresentato due fondamentali punti di riferimento della devozione cristiana in Irlanda; ma, mentre il primo è figura sicuramente storica (anche se sui suoi dati biografici possono permanere tuttora incertezze e dissensi), la seconda è ormai concordemente ritenuta dagli studiosi (p.e. Dillon-Chadwick 1967, 144) come la trasposizione nella cultura cristiana dell'antica divinità precristiana dal medesimo nome, su cui possediamo qualche notizia attraverso alcune iscrizioni latine di Britannia e attraverso qualche ricordo conservato dall'erudizione indigena.

Dato, dunque, questo sostanziale rapporto d'identità tra la santa cristiana e la dea pagana, è naturale che gli studiosi abbiano largamente utilizzato i dati biografici attribuiti alla prima per ricostruire i caratteri e le funzioni della seconda (cf. Mac Cana 1970,34); a questo punto, però, la loro indagine si arresta o, al più, si volge ai problemi della *interpretatio Romana*, che poté avere luogo nella Britannia romanizzata.

Questa linea a noi pare, però, alquanto autolimitativa, in quanto si limita volontariamente a ricostruire, nel migliore dei casi, una figura del pantheon celtico, senza porre mente al prototipo indoeuropeo che eventualmente è a fondamento e della dea pagana e, di conseguenza, della santa cristiana.

Noi procederemo, quindi, per una via differente, ponendo a confronto da un lato congiuntamente i dati (biografici, formali, funzionali etc.) riferiti sia alla dea pagana che alla santa cristiana, dall'altro una serie di mitologemi o di credenze o perfino di epiteti che in più culture illustrano una divinità di certa origine indoeuropea.

Possiamo esternare senz'altro la nostra tesi: sia la dea celtica Brigitta sia, necessariamente, la santa cristiana che su di essa fu esemplata, sono le continuatrici nell'area celtica della dea indoeuropea dell'aurora.

Iniziamo con una considerazione etimologica che, isolatamente presa, non avrebbe particolare significato, ma che lo acquista nel quadro più generale dei dati che discuteremo. Nelle tre iscrizioni latine in cui è scritto per intero (RIB 1053, 1131 e 2091), il nome della dea celtica appare nella forma *Brigantia*; ma è latinizzazione di un indigeno **Brigantī*, che è garantito dall'ant.irl. *Brigit*. Sia la forma britannica che quella irlandese presuppongono un originario **bhṛǵhṇtī*, che è altresì a fondamento di ved. *bṛhatī* «alta» e di av. *bərəzaitī* «id.». Ci troviamo, cioè, innanzi a un nome proprio che risale a un epiteto. Non è allora privo di significato il fatto che questo epiteto ricorra più volte nel Ṛgveda in riferimento proprio all'Aurora (o alle Aurore):

mātā́ devā́nām áditer ánīkam
yajñásya ketúr bṛhatī́ ví bhāhi (1, 113, 19)

«Madre degli dei, immagine di Aditi, luce del sacrificio, risplendi, o alta!»

pū́rvā víśvasmad bhúvanād abodhi
jáyantī vā́jam bṛhatī́ sánutrī (1, 123, 2)

«È apparsa prima di ogni essere, vincitrice, alta, conquistatrice del premio»

dyutádyāmānam bṛhatī́m (5, 80, 1)

«L'Alta dal viaggio radioso»

bṛhatī́...uṣā́ḥ (5, 80, 2)

«L'alta Aurora».

Lo stesso aggettivo ricorre come epiteto delle formazioni duali *náktoṣā́sā* (9, 5, 6) e *uṣā́sānáktā* (10, 36, 1) «Notte e Aurora»; e, poiché «alta» non è in vedico un epiteto della Notte, è evidente che in questi passi esso si giustifica in originario riferimento all'Aurora da cui, per così dire, si è poi trasferito anche alla Notte.

Tanto più significativa diviene questa identità tra il nome della dea celtica e questo epiteto vedico, se consideriamo che nel linguaggio vedico *bṛhatī* già tende non ad accompagnarsi al nome dell'Aurora ma, piuttosto, a sostituirsi ad esso, come manifestamente avviene nel citato 5, 80, 1 e probabilmente anche nel citato 1, 123, 2, che il Geldner traduce con «Früher als die ganze Welt ist die Hohe erwacht (etc.)», facendo (in piena legittimità, a nostro parere) dell'aggettivo il soggetto della frase e suggerendo così, anche qui, un uso di *bṛhatī* molto vicino a quello di un nome proprio.

Altri dati onomastici meritano considerazione. Nella Vita irlandese di Santa Brigitta, il *Betha Brigte* (Stokes 1877), il nome del padre della santa è Dubthach, il nome del nonno è Dallbrónach. Si tratta, in entrambi i casi, di nomi parlanti: il primo significa «Nero, Scuro», il secondo «Nero e Cupo»; essi trovano giustificazione fattuale, se ammettiamo, appunto, che Brigitta fu un tempo l'Aurora e che questa è figlia della Notte. È una genealogia, questa, a priori ammissibile e trova, per di più, probabile rispondenza nel testo vedico ove le due vacche, madre e figlia, e il loro vitello, di cui si parla in 3, 55, 12, sono verisimilmente la Notte, l'Aurora e il Sole.

Brigitta nasce al sorgere del sole. Il particolare, che in sé potrebbe essere irrilevante, è sentito, invece, come così importante da essere solennemente ripetuto per tre volte nel *Betha* (cit., p. 56):

(a) dixit propheta: in gein notusémtha imbarach la turgbail ngréne noforúaisligfed cech tusmed ineirinn.
(b) atbert infáith ingein notusémtha imbarach laturcbail ngréne.
(c) intain dodechaid incumal iarnabarach laturcbail ngréne ocus lestar lán dolémnacht inaláim. intan tuc acois dartairsech intaige istech 7 in choss aile amuig. isandsin ruc iningein .i. noembrigit.

(a) Dixit propheta: la bambina che nascerà domani *al sorgere del sole*, supererà ogni bambino d'Irlanda.
(b) Il profeta disse che la bambina sarebbe nata l'indomani *al sorgere del sole*.
(c) Allora al mattino, *al sorgere del sole*, la schiava andò con un secchio di latte in mano; e allora ella pose un piede sulla soglia della casa al di dentro e uno al di fuori e partorì la bambina, cioè Santa Brigitta.

Al dato biografico del testo irlandese corrisponde nella tradizione poetica greca un epiteto, ἠριγένεια «nata all'alba», che si accompagna al nome dell'Aurora. Anzi, tanto bene si accompagna che in Esiodo (*Theog.* 378 ss.) diviene esso stesso nome proprio, duplicando quello dell'Aurora e rivelando una linea evolutiva – dall'epiteto al nome proprio – perfettamente simile a quella che dobbiamo presupporre nella genesi del nome di Brigitta:

Ἀστραίῳ δ'Ἠὼς ἀνέμους τέκε καρτεροθύμους,
ἀργεστὴν Ζέφυρον Βορέην τ'αἰψηροκέλευθον

καὶ Νότον, ἐν φιλότητι θεὰ θεῷ εὐνηθεῖσα·
τοὺς δὲ μέτ' ἀστέρα τίκτεν Ἑωσφόρον Ἠριγένεια
ἄστρα τε λαμπετόωντα τά τ'οὐρανὸς ἐστεφάνωται.

Abbiamo visto, inoltre, nel passo ora citato sub (c) la peculiare posizione in cui Brigitta fu partorita: la madre stava sulla soglia della casa, con un piede dentro e uno fuori. Anche questo dato, che considerato in sé parrebbe una bizzarria, diviene significativo alla luce dell'equazione «Brigitta = Aurora». Nascere in quel punto significa, infatti, collocarsi in una posizione intermedia fra la luce del giorno e l'oscurità (della casa): è, appunto, la posizione dell'aurora. La quale nella poesia vedica è concepita come il perno che fa ruotare, uno dopo l'altra, il giorno e la notte, assumendo così una collocazione distinta ed equidistante rispetto ai due:

práti stómebhir uṣásaṃ vásiṣṭhā
gīrbhír víprāsaḥ prathamā́ abudhran
vivartáyantīm rájasī sámante
āviṣkṛṇvatīm bhúvanāni víśvā (ṚV 7, 80, 1)

«Con lodi e con canti i Vasiṣṭha eloquenti hanno per primi svegliato l'Aurora che fa ruotare i due spazi contigui, che fa visibili tutti gli esseri».

Brigitta, da piccola, rifiutava il cibo consueto e accettò, infine, di nutrirsi soltanto del latte di una «vacca bianca con le orecchie rosse» (*bó find hóderg*), e le Aurore vediche sono metaforicamente designate come «vacche rossastre» (p.es. 1, 92, 1 *gā́vó 'ruṣīḥ*); anche qui si percepisce che a fondamento di questa strana preferenza deve essere, anche se ormai mal definibile nella tradizione irlandese, quella connessione fra Aurora e vacca rossastra, che nel Veda è di tutta evidenza.

Infine, nella biografia della santa – e non solo in essa – si trova una ripetuta connessione con fiamme che non bruciano: si tratta, come esplicitamente risulta dal terzo dei passi che ora citeremo, dei raggi del sole:

(a) itconncatar araile comaicse intégdais ambói iningen forlassad conderna breo thened di othalmain coneam. intan tancatar dochobair intaige niroartraig intene (Stokes 1877, 56).

«Certi vicini videro la casa ove era la ragazza (= S. Brigitta) fiammeggiare, sì che ne era fatta fiamma di fuoco dalla terra al cielo; ma quando vennero a portare aiuto alla casa, il fuoco scomparve».

(b) laa naile dochuaid indrai conacumail dochuairt inacethri. incannadas bói forcind nahingine itcess forlassad. orósinset aláma chuci. indraí 7 inchumal niroartraig intene (ib., 56)

«Un altro giorno il veggente andò con la sua schiava a vedere il bestiame. Lo scialle che era sulla testa della ragazza (= S. Brigitta) fu visto in fiamme; ma quando il veggente e la schiava vi accostarono le mani, il fuoco scomparve»

(c) fecht and tanic brenaind ahiarthar erenn dosaigthin brigte comag liphfe (...). teit

brigit onacaerchuib dofáilte fri brenaind. amal tanic brigit isintech. fócerd acochall fliuch forbunnsachaib nagréne (ib., 82)

«Una volta Brenainn venne dall'ovest dell'Irlanda nella piana di Liffey per fare visita a Brigitta (...). Brigitta viene dal suo gregge per dare il benvenuto a Brenainn. Quando entrò in casa, Brigitta appese il mantello umido ai raggi del sole».

Citiamo ancora, in questo contesto, una chiosa dell'inno di Broccán (Stokes-Strachan 1903, 329):

(d) iar riachtain dissi dano issin tech i rrabai epscop Mel, rolas colum tentide assa cind co clethe na hecailse

«Dopo, dunque, che ella fu entrata nella casa ove era il vescovo Mel, una colonna di fiamma s'innalzò dal suo capo fino alla volta della chiesa».

Un'analoga connessione con la luminosità si ha, ovviamente, anche nell'Aurora vedica, p.es.:

eṣā́ divó duhitā́ práty adarśi
vyuchántī yuvatíḥ śukrávāsāḥ (ṚV 1, 113, 7)

«Questa figlia del cielo (= l'Aurora) è apparsa, giovinetta lungirisplendente, dalle vesti luminose;

eṣā́ divó duhitā́ práty adarśi
jyótir vásānā (1, 124, 3)

«Questa figlia del cielo (= l'Aurora) è apparsa, vestita di luce».

Una notizia di grande rilievo ci offre, inoltre, il Glossario di Cormac (Stokes 1862, 8), parlando della Brigitta precristiana: *Brigit .i. banfile ingen inDagdai. iseiside Brigit baneceas (no be neicsi) .i. Brigit bandee noadradís filid. arba romor 7 baroán afrithgnam. isairesin ideo eam (deam) vocant poetarum.* («Brigitta: poetessa figlia di Dagda. È questa Brigitta una sapiente (cioè, una femmina sapiente), cioè Brigitta è la dea che i poeti adoravano. Grandissima e famosissima era la sua applicazione (alla poesia), ed è, dunque, per questo che la chiamano dea dei poeti»).

La Brigitta precristiana, dunque, era dea della poesia e protettrice dei poeti.

Ora, una funzione analoga è esercitata dall'Aurora vedica:

víśvāni devī́ bhúvanābhicákṣyā
pratīcī́ cákṣur urviyā́ ví bhāti
víśvaṃ jīvā́ṃ caráse bodhāyantī
víśvasya vā́cam avidan manāyóḥ (ṚV 1, 92, 9)

«En dominant du regard toutes les créations, la déesse brille au loin, faisant face à (tout) regard. Éveillant à marcher tout ce qui vit, elle a agréé la parole de tout être inspiré» (Renou 1957a, 31).

prayuñjatī́ divá eti bruvāṇā́
mahī́ mātā́ duhitúr bodhāyantī

āvívāsantī yuvatír manīṣā́
pitṛ́bhya ā́ sádane jóhuvānā (5, 47, 1)

«Celle qu'on nomme la mère puissante (l'Aurore) d'une fille (qui est la Prière), attelant (les humains à leur tâche), (les) éveillant, va (du haut) du ciel; (elle est aussi) une jeune femme, qui cherche à attirer (les êtres) par l'inspiration, qui (les) appelle-à-grands-cris vers le siège (du sacrifice, issu) des Pères» (Renou 1959, 28).

vājínīvatī sū́ryasya yóṣā́
citrā́maghā rāyá īše vásūnām
ṛ́ṣiṣṭutā jaráyantī maghóni
uṣā́ uchati váhnibhir gṛṇānā́ (7, 75, 5)

«La jeune femme du soleil, porteuse des prix, aux bienfaits éclatants, elle règne sur la richesse et sur les biens. Louée par les Sages, l'Aurore généreuse qui éveille (le monde) luit, chantée par les guides (du rite)» (Renou 1957a, 89).

Da questi passi risulta chiaro il fondamento del legame fra Aurora e poesia: l'Aurora, risvegliando gli uomini, li chiama per prima anche alla preghiera; e poiché questa preghiera è creazione poetica d'ispirati sacerdoti (o, se si preferisce, di sacri cantori), ecco allora che l'Aurora è vista come colei che «gradisce la parola di ogni essere ispirato»: il ponte, cioè, fra Aurora e poesia è la preghiera del mattino.

Di questa connessione fra Aurora e poesia sospetto che si possa individuare una traccia anche nella cultura greca.

L'Aurora greca ha un figlio, Memnone (Ἠὼς τέκε Μέμνονα χαλκοκορύστην, Hes. *Theog*. 984). L'etimologia di questo nome è tuttora oggetto di discussione (cf. Heubeck 1968), ma se noi accettiamo la vecchia proposta del De Saussure (1881) che per metatesi deduceva Μέμνων da *Μενμων (si consideri che la parola contiene quattro nasali), allora varie cose divengono chiare. Il gr. Μέμνων è l'esatto corrispondente (maschile) del (neutro) ved. *mánman-* «pensiero, preghiera, poesia»; esso, quindi, ne è la personificazione ovvero l'agente: è, cioè, o l'oggettivazione antropomorfica dell'inno sacro (ossia della preghiera come atto di poesia) o il sacro cantore. Nella totale e non ancora specialistica competenza del poeta indoeuropeo il primo atto quotidiano della sua attività era determinato dall'apparire dell'Aurora: era, quindi, del tutto naturale il prodursi di una connessione specifica Aurora ~ poeti/poesia.

Piuttosto, bisognerà rilevare come questa connessione, celata nella cultura greca sotto il velo di una genealogia, rappresenti un ulteriore caso specifico di sopravvivenza di un elemento culturale indoeuropeo che diviene intelligibile solo alla luce di altre culture, ove esso permane a livello di maggiore esplicitezza.

Un ultimo tratto, infine, unisce la Brigitta precristiana alla sua omologa vedica: il fatto di essere una e plurima. La poesia vedica parla indifferentemente di Aurora e di Aurore, l'erudizione irlandese (cf. Stokes 1862, 8) ci ricorda che la dea Brigitta aveva due sorelle, anch'esse di nome Brigit, dea l'una della medicina (*bé legis*), l'altra della metallurgia. Se poniamo ora mente al fatto che nella cultura irlandese il fabbro opera entro una sfera magica (basta pensare all'Inno di S. Patrizio) e che, d'altra parte, la medicina, come arte del guarire con formule magiche, rientra nelle competenze del poeta, allora bisogna concludere che queste due Brigit hanno le medesime funzioni «poetiche» della loro sorella: la dea, cioè, è una e, insieme, plurima.

In questo processo conoscitivo (che è, sì, chiarimento di una figura del pantheon irlandese, ma finalizzato al recupero di una divinità indoeuropea) gli elementi finora esaminati della Brigitta cristiana e precristiana trovano rispondenza in vedico o in greco: sono, dunque, eredità indoeuropea. Ma, d'altra parte, non si dovrà pensare che l'Aurora indoeuropea si caratterizzasse solo attraverso i tratti che abbiamo qui individuati, giacché già a priori è presumibile che ve ne fossero altri di cui non è rimasta traccia nella cultura irlandese. Naturalmente, questi tratti assenti in Irlanda non potranno essere recuperati attraverso un procedimento meramente sommatorio, compattando variamente elementi monoculturali: il recupero dovrà sempre avere fondamento comparativo, il che permetterà di legittimare le assenze in termini di perdite.

Tale, per esempio, è il caso del carro dell'Aurora. Esso è un tratto ben noto dell'Aurora greca, al punto che Omero ci fornisce perfino il nome dei cavalli che lo tiravano (ψ 241 ss.):

καί νύ κ' ὀδυρομένοισι φάνη ῥοδοδάκτυλος Ἠώς,
εἰ μὴ ἄρ' ἄλλ' ἐνόησε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη.
νύκτα μὲν ἐν περάτῃ δολιχὴν σχέθεν, Ἠῶ δ'αὖτε
ῥύσατ' ἐπ' Ὠκεανῷ χρυσόθρονον οὐδ' ἔα ἵππους
ζεύγνυσθ' ὠκύποδας φάος ἀνθρώποισι φέροντας,
Λάμπον καὶ Φαέθονθ', οἵ τ'Ἠῶ πῶλοι ἄγουσι.

Ugualmente bene attestato è questo carro nell'innologia vedica:

supéśasaṃ sukháṃ ratháṃ
yám adhyásthā uṣas tvám
téna suśrávasaṃ jánam
prāvādyá duhitar divaḥ (ṚV 1, 49, 2)

«Riche en ornements, facile est le char sur lequel tu as pris place, Aurore. Favorises-en aujourd'hui l'homme de bon renom, ô Fille du ciel!» (Renou 1957a 28).

E a lei compete, perciò, l'epiteto di *bṛhadratha-* «dall'alto carro»:

eṣā́ jánaṃ daršatā́ bodháyantī
sugā́n pathā́ḥ kṛṇvatī́ yāty ágre
bṛhádrathā bṛhatī́ višvaminvā́
uṣā́ jyótir yachaty ágre áhnām (ṚV 5, 80, 2)

«La voici, plaisante à voir, qui éveille les hommes, rend les chemins faciles, elle va en avant; elle à la haute voiture, haute (elle-même), qui met tout en branle, l'Aurore tient la lumière à l'orée des jours» (Renou 1957a 81).

Quando, dunque, all'Aurora indoeuropea attribuiamo sia una raffigurazione pluripersonale, sia l'essere concepita come dotata di un carro, noi non compattiamo arbitrariamente elementi isolati ed eterogenei, bensì riportiamo fondatamente al medesimo referente elementi che hanno ciascuno un adeguato supporto comparativo, l'uno su base indoceltica, l'altro su base indogreca. Il fatto che entrambi questi elementi si ritrovino parimenti nella cultura indiana, è un puro dato di fatto, e non implica una ricostruzione su base monoglottica. Anzi, all'Aurora indoeuropea abbiamo attribuito un elemento che, per quanto ovvio in sé, nella cultura indiana non appare a livello di adeguata esplicitazione, mentre lo è, e in maniera evidentissima, in quella greca e in quella celtica: l'essere l'Aurora ἠριγένεια «nata all'alba» (o meglio, il fatto che questo dato naturalistico fosse percepito come significativo e degno di menzione anche a livello biografico e formulare).

Come ultimo esempio delle possibilità offerte da questa metodologia vorremmo suggerire una nuova interpretazione di un episodio narrato nell'Odissea, l'uccisione dei bovi del Sole, analizzandolo alla luce di alcuni dati vedici e utilizzando, infine, gli uni e l'altro in chiave indoeuropeistica.

Il primo punto da rilevare è che nella narrazione omerica di questa avventura si ha più di un elemento contraddittorio. Nel prologo, infatti, essa è vista come la causa essenziale della rovina dei compagni d'Ulisse:

> πολλὰ δ' ὅ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὃν κατὰ θυμόν,
> ἀρνύμενος ἥν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἑταίρων.
> ἀλλ' οὐδ' ὣς ἑτάρους ἐρρύσατο, ἱέμενός περ·
> αὐτῶν γὰρ σφετέρῃσιν ἀτασθαλίῃσιν ὄλοντο,
> νήπιοι, οἳ κατὰ βοῦς Ὑπερίονος Ἠελίοιο
> ἤσθιον· αὐτὰρ ὁ τοῖσιν ἀφείλετο νόστιμον ἦμαρ (α 4 ss.).

ma nel concreto della narrazione, poi, essa risulta soltanto come uno – e non il più importante – degli accadimenti che li portarono tutti a morte. Ciò lascia già sospettare che all'origine di questo episodio dovesse un tempo esserci qualcosa di più radicale e sostanziale.

Un altro elemento non chiaro in Omero è la composizione stessa di queste mandrie del Sole. Infatti, Ulisse, avvicinandosi all'isola, avverte la presenza sia di bovi che di pecore:

> δὴ τότ' ἐγὼν ἔτι πόντῳ ἐὼν ἐν νηῒ μελαίνῃ
> μυκηθμοῦ τ'ἤκουσα βοῶν αὐλιζομενάων
> οἰῶν τε βληχήν (μ 264 ss.).

E, ugualmente, sia di bovi che di pecore egli parla, quando ammonisce i suoi compagni a rispettare gli animali del Sole:

> ἀλλ' ἄγε νῦν μοι πάντες ὀμόσσατε καρτερὸν ὅρκον·
> εἴ κέ τιν' ἠὲ βοῶν ἀγέλην ἢ πῶϋ μέγ' οἰῶν
> εὕρωμεν, μή πού τις ἀτασθαλίῃσι κακῇσιν
> ἢ βοῦν ἠέ τι μῆλον ἀποκτάνῃ· ἀλλὰ ἕκηλοι
> ἐσθίετε βρώμην, τὴν ἀθανάτη πόρε Κίρκη (μ 298 ss.).

Ma, allorché i compagni commettono quel sacrilegio – così potremmo provvisoriamente chiamarlo –, allora le pecore scompaiono dalla narrazione e si parla solo di bovi. Dipenderà ciò solo dai gusti alimentari degli uomini d'Ulisse o non sarà, piuttosto, la spia del fatto che a una tradizione antica, che parlava solo di bovi, si è sovrapposta una raffigurazione più moderna e più conforme all'economia greca, che vede anche nei greggi di pecore una necessaria componente nell'allevamento del bestiame? Questa ipotesi confermerebbe che a fondamento del racconto vi è il ricordo, non ben conservato e non più fedelmente inteso, di qualcosa di molto antico.

I commentatori moderni – si veda, per esempio, Heubeck 1983 ad 260-402 – sono generalmente d'accordo nell'interpretare l'episodio in chiave di abigeato, come un furto sacrilego ai danni di un bene di proprietà di un dio, furto che viene convenientemente punito dal dio stesso; e non hanno difficoltà a dimostrare, rifacendosi all'Inno ad Apollo (vv. 410 s.) e ad Erodoto (9, 93), che tali mandrie sacre, di proprietà di un dio, esistevano ancora in piena età storica.

Tale linea esegetica ci sembra, però, alquanto semplificatrice, in quanto l'esistenza storica di mandrie sacre non implica di necessità che un abigeato sacrilego sia a fondamento della narrazione omerica né, tanto meno, della remota tradizione che parrebbe essere alle sue spalle. Per di più questa interpretazione non dà risposte, se non a livello di estrema ovvietà, a questioni che emergono dalla lettura stessa dell'episodio. Sono molto significativi, da questo punto di vista, i vv. 377 ss., in cui il Sole si rivolge agli altri immortali:

> Ζεῦ πάτερ ἠδ' ἄλλοι μάκαρες θεοὶ αἰὲν ἐόντες,
> τεῖσαι δὴ ἑτάρους Λαερτιάδεω Ὀδυσῆος,
> οἵ μευ βοῦς ἔκτειναν ὑπέρβιον, ἦσιν ἐγώ γε
> χαίρεσκον μὲν ἰὼν εἰς οὐρανὸν ἀστερόεντα,
> ἠδ' ὁπότ' ἂψ ἐπὶ γαῖαν ἀπ' οὐρανόθεν προτραποίμην.
> εἰ δέ μοι οὐ τείσουσι βοῶν ἐπιεικέ' ἀμοιβήν,
> δύσομαι εἰς Ἀΐδαο καὶ ἐν νεκύεσσι φαείνω.

Perché il Sole gioiva dei suoi bovi muovendo verso il cielo stellato o volgendo al tramonto? E che significa, di fatto, la minaccia di scendere nelle case di Ade e di risplendere solo per i morti?

La nostra ipotesi di lavoro è che qui si abbiano le estreme tracce di una concezione indoeuropea del Sole e di un mito che ad essa si riconnetteva. (cf. Campanile 1988c).

La forma più antica in cui le genti indoeuropee si raffiguravano il sole,

era certamente quella della ruota. Ciò risulta chiaramente dalla concordanza del ved. *cakra-* con l'ant. irl. *roth* che al significato proprio di «ruota» uniscono quello metaforico di «sole».

Più spesso, comunque, si precisa «ruota del sole»: ved. *sūryasya cakram*, gr. κύκλος (anche τροχός) ἡλίου, ant. nord. *sunnu hvél*, ant. ingl. *sunnan hveogul*, lat. *solis rota*, ant. irl. *roth gréine* (cf. Schmitt 1967, § 324 ss.).

Più recente, ma sicuramente ancora indoeuropea, è la concezione del sole come carro che percorre la volta celeste; è quella, per esempio, che appare in ṚV 1, 164, 2 *saptá yuñjanti rátham ékacakram* «in sette aggiogano il carro dell'unica ruota», ove è tuttora evidente la compresenza della raffigurazione del sole come (singola) ruota.

Assai più frequente, comunque, è lo sdoppiamento del Sole come divinità e del carro come sole-oggetto, in connessione evidente con l'esigenza di concepire il dio come persona. A questa concezione – che, comunque, lo ripetiamo, è ancora indoeuropea – rispondono attestazioni quali ved. *ví sūryo mádhye amucad rátham divó* «il Sole ha lanciato il carro in mezzo al cielo» (ṚV 10, 138, 3), av. *auruša aurvanta yūxta vāša ϑanjasānte aēva caxra* («bianchi cavalli aggiogati al carro dall'unica ruota portano (Mitra-Sole)» (Yt. 10, 136), gr.

> Ἠέλιόν τ' ἀκάμαντ' ἐπιείκελον ἀθανάτοισιν,
> ὃς φαίνει θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσιν
> ἵπποις ἐμβεβαώς (HH 31,7 ss.).

Ma ci fu un tempo in cui il carro del Sole, prima di essere tirato da cavalli, lo era da bovi. Una traccia sicura ne rimane in un'espressione gatica, *asnąm ux̌šā* (pl. *ux̌šānō*), attestata due volte (Y. 46,3 e 50,10), alla lettera «toro (tori) dei giorni», che metaforicamente designa i raggi del sole nascente (cf. Schaeder 1943; di contrario avviso, ma senza adeguati argomenti, Insler 1975). Possiamo, a questo punto, intravedere una stratigrafia nella concezione indoeuropea del Sole;

(a) ruota;
(b) carro tirato da bovi;
(c) carro tirato da cavalli.

È probabile che già al livello (b) si sia verificato lo sdoppiamento cui accennavamo in precedenza, anche se esso è rigorosamente documentabile solo al livello (c).

In questo contesto dobbiamo chiederci cosa potesse significare «divorare i bovi del sole».

Se questi bovi sono i suoi raggi, ciò vorrà dire che al Sole è tolta la sua luce; siamo, cioè, in presenza di una interpretazione dell'eclissi: il sole scompare perché un essere malvagio divora lui o i suoi raggi.

Questa interpretazione è già presente in un inno vedico (ṚV 5, 40), ove si parla di un essere demoniaco, Svarbhānu, che, mediante le sue magie

(*māyāḥ*) tolse al Sole la sua luce, evidentemente divorandolo, giacché il Sole grida: *mā́ mā́m... ní gārīt* «che egli non mi divori» (str. 7). Del resto, Svarbhānu stesso è un nome significativo, giacché significa «che ha la luce del sole», nel senso che gliela ha tolta ovvero, ben più concretamente, che la ha in sé, in quanto lo ha divorato (Scherer 1953).

Questa concezione dell'eclissi non implicava, comunque, una definitiva scomparsa del sole, in quanto ciò che era stato divorato, era solo la sua luminosità. Si creava, cioè, una situazione di oscurità sulla terra, identica a quella che si ha nella notte, quando il sole percorre sotto terra il suo viaggio di ritorno e diviene ciò che in vedico (ṚV 6, 9, 1) è detto «sole nero» (*áhaś ca kr̥ṣṇám*), cioè un sole che non dà luce alla terra, in quanto si trova sotto di essa.

A questo punto risalta più chiaro anche il discorso che in Omero il Sole fa a Zeus: se i bovi sono i suoi raggi, allora ha senso dire che egli se ne rallegra; ed ha parimenti senso dire che, se non vi sarà una qualche ἀμοιβή, allora egli scenderà nell'Ade e splenderà solo per i morti.

Parrebbe, cioè, per concludere su questo punto, che a fondamento dell'episodio omerico in cui si parla dell'uccisione dei bovi del Sole, vi sia una sia pur lontana e non più compresa eco di un mito analogo a quello vedico di Svarbhānu: esseri demoniaci aggrediscono il Sole per divorare lui o la sua luce; sulla terra grava un'oscurità che potrebbe essere definitiva, se una divinità non intervenisse a sconfiggere l'aggressore e a restituire al sole la sua identità luminosa: Indra in ṚV 5, 40, Zeus nell'Odissea.

Parrebbe, cioè, che nella cultura indoeuropea esistesse non solo il concetto del sole «che tutto vede», ma anche un tentativo iniziale di rispondere alla questione: perché in certi momenti il sole scompare e nulla più egli vede e nulla più gli uomini vedono?

Dal punto di vista metodologico, la strada seguita in questa pagine, pur dirette alla ricostruzione culturale, presenta una somiglianza forte ed evidente con quella che talora ci si presenta nella ricostruzione di dati linguistici. Anche qui, cioè, il punto di partenza può essere rappresentato dalla considerazione di un dato vedico (o, più genericamente, indoiranico); a questo punto il linguista dà per ipotesi (e si tratta, per lo più, di ipotesi implicita e sottaciuta) che questo dato conservi fedelmente una situazione indoeuropea e, con una legittimazione che si fonda su questa ipotesi, se ne vale per chiarire un elemento di un'altra lingua. Infine, constatata la loro reciproca conformità, ricostruisce dalla loro comparazione un elemento indoeuropeo.

Prendiamo il caso del participio del verbo «essere», $*H_1s$-*ent-*. Che già in età indoeuropea esso avesse assunto anche il significato di «autentico, reale», è un dato generalmente ammesso. Ma nella prosa sanscrita il femminile *satī* vale altresì «moglie (autentica, buona etc.)»; che conclusioni dobbiamo trarre, in sede ricostruttiva, da questo fatto?

Cominciamo con lo sgombrare il campo da una prevedibile obiezione preliminare: *satī* «moglie» non è vedico, dunque, è innovazione indiana, dunque è irrilevante per la ricostruzione indoeuropea. Questa obiezione è decisiva solo per chi ritenga che il lessico e la grammatica vedica siano, di fatto, il lessico e la grammatica indoeuropea (e, di conseguenza, non ricostruisce ma, piuttosto, trascrive); chi, invece, creda che anche fasi tarde della lingua possono conservare elementi originari ma non attestati in fasi più antiche della medesima lingua (per l'ovvia ragione che la nostra documentazione non è mai esaustiva), non si lascerà disarmare da questa riserva e rimetterà la decisione alle conclusioni traibili dalla comparazione.

Ora, esiste in irlandese antico il termine *séitig* ««moglie» che usualmente viene derivato da *sét* «strada, cammino» e che avrebbe, quindi, avuto il valore predocumentario di «compagna di strada, di cammino»; è di prammatica il confronto con aat. *gisindô* «compagno» (: *sind* «strada») e ted. mod. *Gefährtin* «compagna». Tale etimologia, in realtà, è decisamente insoddisfacente, in quanto nella parola irlandese non si ha nessun elemento copulativo (comparabile e *gi-*, *Ge-* delle voci tedesche sopra citate) e, se fosse un antico derivato in *-ach* da *sét* «strada», come ritiene il Pedersen (1913, 89), il suo significato non potrebbe essere altro che «fornito di strada»; si noterà che tale derivato effettivamente esiste: è *sétach* «having paths».

Ma, d'altra parte, *séitig* può analizzarsi, senza alcuna difficoltà, come derivato in *-ākī* dal tema participiale del verbo «essere», **sent-/snt-* (i due temi divengono indistinguibili in irlandese); e a questo punto l'identità con *saṭī* è evidente (cf. Campanile 1966) e possiamo, quindi, concludere che in indoeuropeo al participio femminile di «essere» competeva anche il valore di «moglie», presumibilmente all'origine limitato in specifici ambiti contestuali.

Fatti di questo genere ci confermano che nella ricostruzione dell'indoeuropeo – sia essa linguistica o culturale – è necessario essere parimenti attenti sia alle questioni di principio che alle situazioni di fatto. In linea di principio dobbiamo senz'altro rifiutare ogni ricostruzione monoglottica alla Hoffmann, in quanto essa, per definizione, non ci permette mai di distinguere l'innovazione dalla conservazione ed esclude a priori – e, dunque, gratuitamente – che elementi arcaici possano essersi conservati in lingue diverse da quella su cui si fonda tale ricostruzione. Nel concreto della comparazione – e parliamo di una comparazione quanto più ampia e quanto meno preconcetta possibile – risulta spesso, tuttavia, che l'indoiranico e, più in particolare, il vedico ci offrono qualcosa di più e di meglio delle altre lingue e delle altre culture. Non solo dal punto di vista quantitativo, come maggior copia di elementi arcaici conservati, ma anche dal punto di vista qualitativo, nel senso che questi elementi arcaici ci si presentano in forma chiara ed esplicita, mentre altrove sono, sì, sopravvissuti, ma obnubilati e frammentari.

E allora, nel concreto della ricostruzione, senza cedere ad egalitarismi assurdi nella scienza e senza tentare scorciatoie veloci ma rischiose, ci accorgiamo come nel quadro della comparazione esistono, parimenti essenziali, lingue a forte valore propositivo – lingue, cioè, che ci permettono di formulare ipotesi – e lingue a forte funzione confermativa, cioè lingue che ci permettono di affermare che un certo elemento è attestato in più e differenti aree del mondo indoeuropeo, sì che possiamo legittimamente concludere che esso – sia fatto grammaticale o di cultura – apparteneva all'originario patrimonio indoeuropeo.

I CARATTERI FORMALI DELLA POESIA INDOEUROPEA

Se la ricostruzione della cultura indoeuropea evidenzia l'esistenza di una diffusa e fiorente prassi poetica (che noi finora abbiamo esaminato nella sua dimensione ideologica e nei suoi contenuti), non è fuori luogo interrogarci a questo punto anche sul suo specifico formale, cioè chiederci quali elementi formali caratterizzavano e identificavano come tale un testo poetico indoeuropeo.

In via di prima approssimazione è naturale pensare a schemi metrici; e tale cammino, infatti, fino dal secolo scorso, è stato seguìto da quasi tutti i ricercatori, come naturale conseguenza del riconoscimento di dati contenutistici preetnici.

Da questo punto di vista è interessante ricordare che già il fondatore della *vergleichende Metrik der indogermanischen Völker* agisse in piena consapevolezza delle premesse storiche e fattuali che lo portavano a creare questa nuova disciplina. Il Westphal (1860), infatti, muoveva dall'aperta constatazione che la mitologia comparata (anche se egli non usa ancora questo termine) aveva ricostruito miti e saghe di età indoeuropea e che, d'altra parte, questo materiale doveva costituire il contenuto di testi poetici proprio perché come tale è conservato nelle singole culture indoeuropee. A questo punto erano inevitabili una domanda e un'ipotesi di lavoro: Wenn die Indogermanen den inhalt ihrer ältesten poesie gemeinsam haben, haben sie nicht vielleicht auch eine gemeinsame form ihrer ältesten poesie gehabt, die sich in der urheimath entwickelt und in den neuen sitzen dann modificirt hat, doch so, daß der gemeinsame ausgangspunkt noch zu erkennen ist? Es würde diese frage, im fall sie sich mit ja beantworten ließe, zu einem der vergleichenden historischen grammatik analogen gebiete führen, zu einer vergleichenden metrik der indogermanischen völker (p. 437 s.).

In questo modo il Westphal collocava senza incertezze la neonata metrica indoeuropea nel solco di quella mitologia comparativa che nella metà del secolo scorso col Müller, col Pott, col Kuhn, col Pictet e con altre figure di minore rilievo si poneva come nuova e promettente branca dell'indagine linguistica. E se noi oggi spogliamo questa mitologia comparativa delle sue velleità religiose e filosofiche e la vediamo realisticamente come una ragionata e significativa individuazione di identità contenutistiche nel quadro della cultura indoeuropea, l'ipotesi del Westphal si presenta in forma ancora più lineare e cogente. Se la poesia di singoli popoli ha ereditato copiosi elementi contenutistici dalla poesia indoeuropea, non ne avrà ereditato allora anche gli schemi metrici? E se lo strumento comparativo ci ha dimostrato l'origine indoeuropea di quei contenuti, non ci potrà il medesimo strumento palesare altresì l'uguale provenienza dei dati formali?

Di fatto, comunque, il Westphal non ricostruiva ancora metri indoeuropei in maniera esplicita, limitandosi a comparare tra loro versi greci, vedici ed avestici per desumere dalla loro «identità» la prova implicita della loro origine comune e preetnica. E, a nostro parere, è lecito ritenere che questa povertà ricostruttiva dipendesse non tanto da fattori tecnici quanto, invece, dal fatto che il Westphal, filologo classico, era interessato assai più a risolvere un problema della preistoria della cultura greca che a ricostruire una situazione indoeuropea; questa impostazione non indoeuropeistica si rivela chiara nel paragrafo conclusivo che, riassumendo il significato e i risultati della ricerca, fa riferimento unicamente al greco:

> Hiermit haben sich uns die frühesten principien der griechischen metrik dargeboten, die der zeit der specifisch hellenischen entwickelung vorausliegen, die von den Griechen gleich ihrer sprache, gleich den fundamenten ihrer religion und mythologie, ihrer geselligen und politischen einrichtungen aus Asien mitgebracht sind und welche in derselben weise die historischen grundlagen für die später zu reicher kunstform ausgebildete griechische metrik geworden sind, wie die allen Indogermanen gemeinsame familien- und geschlechtverfassung dem entwickelten staate als grundlage diente (p. 437).

Non è qui il caso di ricordare in dettaglio tutti gli studiosi che dopo il Westphal hanno ulteriormente trattato il problema della metrica indoeuropea, in maniera più o meno sistematica, valendosi dello strumento comparativo: è un capitolo della storia della linguistica ancora tutto da scriversi, e in esso appariranno nomi illustri nel campo non solo della linguistica, ma altresì della filologia classica e dell'indianistica. Noi qui vorremmo prendere in considerazione solo poche questioni di natura più attuale: quali siano oggi le opinioni dominanti in materia di metrica indoeuropea, quale fondamento fattuale e metodologico esse presentino e, infine, nell'eventualità che non risultino adeguatamente fondate, quali nuove ipotesi si possano avanzare in loro luogo.

Il modo apparentemente più concreto, ed anche più efficace, di ricostruzione della metrica indoeuropea è dato dalla ricostruzione di uno specifico verso: si è parlato, quindi, di un ottonario indoeuropeo (Allen 1879), di un dodecasillabo (Meillet 1923), di un decasillabo (Jakobson 1952, ma una prima redazione manoscritta era già stata inviata in lettura al Meillet nel 1929). Questi ricostruiti schemi metrici indoeuropei si basarono inizialmente sulla comparazione di versi greci e vedici (con occasionali riferimenti anche alla metrica avestica); ma vi è, col tempo, una netta tendenza ad allargare la base comparativa: lo Jakobson, nel lavoro ora citato, confronta versi greci con versi slavi (con un prudente riferimento anche al decasillabo lituano) e il Watkins (1963) trae in giuoco i metri dell'irlandese antico.

Ora, quando nel campo della metrica indoeuropea si usa il termine «comparazione», è evidente l'affermazione di utilizzare, indipendentemente dalla natura del materiale preso in considerazione, le medesime

tecniche impiegate dai linguisti nella ricostruzione dell'indoeuropeo; ma ciò, in realtà, non risponde al vero.

Se, infatti, prendiamo come punto di riferimento la ricostruzione lessicale a livello di significante (come quella, appunto, che si presenta metodologicamente più lineare e meno ricca di problemi teorici), è evidente che nella scelta dei materiali tratti a confronto la loro reciproca somiglianza non giuoca alcun ruolo, sì che il lat. *duo* viene serenamente comparato all'arm. *erku* ed entrambi vengono riconosciuti come legittimi continuatori (e, dunque, anche ricostruttori) dell'i.e. **dwō(u)*; è, del resto, proprio la rinunzia al criterio della simiglianza esteriore a favore del criterio delle corrispondenze costanti che segna nella linguistica storica il passaggio dall'era prescientifica a quella scientifica.

Ora, come puro dato di fatto, si deve rilevare che nella ricostruzione di metri indoeuropei la comparazione basata sulla simiglianza materiale è stata utilizzata in misura pressoché esclusiva. Il dodecasillabo indoeuropeo si fonda sul confronto del trimetro giambico greco nella sua forma pura (e, quindi, di 12 sillabe) col verso della *jagatī* vedica, anch'esso di 12 sillabe; l'endecasillabo indoeuropeo si fonda sul confronto dell'endecasillabo saffico col verso della *triṣṭubh* vedica, di 11 sillabe; il decasillabo indoeuropeo si fonda sul confronto del decasillabo slavo col decasillabo saffico o col paremiaco, e così via. Solo il Watkins (1963) si è saputo sottrarre al fascino dell'identità e ha sostenuto che il legittimo continuatore del decasillabo indoeuropeo in irlandese antico, lingua caratterizzata da forti fenomeni di sincope vocalica, dovrebbe essere un verso di 7 o 8 sillabe e che, quindi, il settenario irlandese, verso ben documentato fino da epoca arcaica, può fondatamente essere comparato ai decasillabi di lingue che non hanno sperimentato analoghi fenomeni di sincope vocalica e le conseguenti riduzioni sillabiche. Ma, per quanto lodevole sia questa cautela metodologica, l'esigenza dell'identità viene non negata, ma soltanto spostata di un paio di secoli, nell'irlandese predocumentario, quando la sincope vocalica non si era ancora verificata.

Le nostre osservazioni su questa metodologia ricostruttiva non implicano affatto che essa sia necessariamente erronea; vogliono solo sottolineare che in materia metrica l'uso che è stato fatto dei termini «comparazione» e «ricostruzione» sottintende costantemente un riferimento a tecniche propriamente linguistiche, con le relative garanzie di sperimentatezza e di obiettività, che, in realtà, non ha ragione di esistere, in quanto i presupposti euristici sono totalmente diversi.

E ciò spiega un'altra peculiarità della metrica comparativa: essa ammette che, grazie a variazioni terminali nella trafila evolutiva, da uno stesso verso indoeuropeo possano originarsi in una medesima lingua anche due o più differenti versi; abbiamo visto, poco sopra, come sia il decasillabo saffico che il paremiaco dovrebbero parimenti ritenersi continuatori del decasillabo indoeuropeo. Anche qui, cioè, siamo innanzi a

un'ipotesi che obiettivamente distingue la ricostruzione metrica da quella linguistica, ove mai si ammetterebbe che, in ragione di differenti trafile, da un lessema indoeuropeo possano in una stessa lingua originarsi due o più diversi lessemi.

Da ciò un altro elemento distintivo fra le due tecniche: la notevole attenzione che spesso la metrica ricostruttiva deve dedicare al problema delle trafile, in contrasto con lo scarso interesse che per esso ha la ricostruzione linguistica. E, di fatto, se sia il decasillabo saffico che il paremiaco vengono derivati dal decasillabo indoeuropeo, è evidente che l'unico elemento che possa giustificare questa diversità finale, sarà una diversa trafila intermedia che, quindi, deve essere chiarita ed evidenziata, laddove la ricostruzione linguistica ha il suo fondamento ultimo nell'esistenza in più lingue di fonemi che rispettano determinate regole di corrispondenze costanti. Il che, in ultima analisi, porta anche a una differente concezione di ciò che viene ricostruito: realistica nel caso della metrica (l'ottonario indoeuropeo è un verso di otto sillabe), formalistica in quello della linguistica (il lessema ricostruito non è una somma di fonemi, bensì una somma di corrispondenze ben fondate tra fonemi di differenti lingue).

Quanto abbiamo finora osservato giustifica un atteggiamento nuovo che, nella storia della ricostruzione metrica, si è fatto evidente a partire dal Meillet (1923), anche se non ha affatto cancellato la consueta prassi che mirava a ricostruire singoli versi indoeuropei, ma ha cercato di trovare, senza troppa riflessione metodologica, un concreto *modus vivendi* con essa.

La grande novità metodologica del Meillet, infatti, sta nel tentativo non di ricostruire semplicemente determinati versi, ma di stabilire le caratteristiche generali di tutta la metrica indoeuropea. Queste risultano evidenti dall'insieme della ricerca, anche se il Meillet non le elenca in forma riassuntiva ed esplicita; lo fa, però, lo Jakobson (1952):

> Meillet adduced convincing evidence for the presence of the following metrical features in Indo-European oral poetry:
>
> 1. A constant number of syllables in the line (attested by the Vedic and Aeolic traditions).
> 2. The presence of an *anceps* as the final syllable of the line, preceded by a quantitative close ('*cadence*'), i.e. a uniform succession of shorts and longs. (This distribution of vocalic quantity is regularly observed both in Vedic and in Greek verses.)
> 3. 'Tandis que la cadence du vers a une quantité déterminée en védique et en grec, le commencement offre une liberté souvent étendue.' Noticeable traces of this freedom – almost unlimited in Vedic – still remain in Greek, although subject to gradual restriction.
> 4. Any line of considerable length contains an obligatory break (*coupe*), which is either constant or slightly variable in position. In Vedic eleven- and twelve-syllable lines the break either precedes or follows the fifth syllable; it is similarly located in the Greek declamatory meters.

Ma fino a che punto queste affermazioni trovano conferma nelle realtà

testuali delle singole tradizioni poetiche indoeuropee invocate a loro sostegno? Questo è ciò che vogliamo ora verificare, procedendo nello stesso ordine dello Jakobson. Cominciamo, quindi, dall'isosillabismo.

Se rileggiamo la *General Introduction* con cui l'Arnold (1905) apre il suo manuale di metrica vedica, vi troveremo un atteggiamento di grande prudenza nei confronti del principio dell'isosillabismo:

18. The units of Vedic metre are the 'verse', the 'stanza' and the 'hymn.'
19. A *verse* consists most commonly either of eight syllables, when we distinguish it as a *dimeter* verse: or of eleven or twelve syllables, both of which varieties are included under the name *trimeter* verse.
20. The number of syllables in a verse is not quite rigidly prescribed. Thus many dimeter verses contain seven syllables only: such verses, if they correspond in rhythm to an ordinary dimeter verse with loss of the last syllable, we term *catalectic* dimeter verses: if otherwise, the more general name *heptasyllabic* may be used.
21. Similarly, trimeter verses which contain only ten syllables are not uncommon, such verses being usually equivalent to the verse of eleven syllables with the loss of a syllable before or after the caesura. These shorter verses may be termed *decasyllabic*.

L'Arnold, come si vede, rifiuta posizioni troppo nette: l'isosillabismo non è né negato né sostenuto ad oltranza; piuttosto, è visto come un fenomeno statisticamente molto rilevante, ma non assolutamente generale. E ciò è in connessione con un problema tipico della filologia vedica, che l'Arnold tratta sotto il titolo di *Syllabic Restoration* (p. 81 ss.).

Con tale termine si designa il procedimento con cui vengono (re)introdotti elementi vocalici che il testo vedico non indica (o indica in maniera inadeguata), con conseguente accrescimento delle sillabe nel verso, il che generalmente permette (nel caso, s'intende, di versi sillabicamente inferiori alla misura standard, caso che rappresenta la quasi totalità delle violazioni all'isosillabismo) di raggiungere la misura desiderata.

Tale procedimento non ha nulla d'arbitrario, in quanto oggi vediamo che ha il suo fondamento obiettivo nel riconoscimento di fenomeni linguistici di accertata origine indoeuropea, i cui effetti si palesano ancora in età vedica (se ciò avvenisse a livello di lingua o nel quadro della tradizione poetica, è questione irrilevante dal nostro punto di vista). Si tratta, in sostanza, della legge di Sievers e della persistenza (o delle conseguenze) delle laringali.

La legge di Sievers, come è noto (cf. Mayrhofer 1986, 164), riguarda la distribuzione di i̯V, u̯V e ii̯V, uu̯V: i primi dopo sillaba leggera, i secondi dopo sillaba pesante (il Mayrhofer preferirebbe, a ragione, il termine «sequenza», ma non è il caso di mutare una terminologia ormai inveterata). Ora, questa legge, che è ancora operante (sebbene con una precisa restrizione) nel sanscrito classico, esisteva certamente anche in vedico ed i suoi effetti debbono essere evidenziati indipendentemente dal fatto che nel testo tràdito possano non essere esplicitamente indicati (ma in vari casi una testimonianza certa di resa bisillabica è data dall'accento *svarita*). Forme, quindi, come *deviya-, cakriyoḥ, švašruvām* (là ove il testo scrive

devya-, cakryoḥ, švašrvām rappresentano non un emendamento *metri causa*, bensì il riconoscimento di una realtà fonetica.

Per quanto concerne le laringali, appare verosimile che, almeno in una certa misura o in certe posizioni, esse esistessero ancora in età immediatamente prevedica. Vi è, a questo proposito, un argomento molto serio, rilevato dal Kuryłowicz (1975,57): vi sono forme come *havya-, bhavya-, janya-* che la metrica suggerirebbe di considerare trisillabiche (cioè: *haviya-, bhaviya-, janiya-*); e tale misura si rivela, in realtà, correttamente determinata dalla legge di Sievers, se abbiamo presente che il suffisso *-ya-* era in origine preceduto da una laringale (si tratta, infatti, di radici *seṭ*), sì che le prime sillabe di quelle tre voci erano pesanti.

Inoltre, una laringale in originaria posizione intervocalica è ancora in grado d'impedire, come suo effetto residuale, la contrazione delle due vocali. Versi come

mā́ šárdhate párā dāḥ (ṚV 8, 2, 15)

e

pā́nti mártyaṃ ṛṣáḥ (ib. 1, 41, 2)

debbono, cioè, considerarsi regolari ottonari, in quanto nel primo il congiuntivo *dāḥ* è da leggersi *daaḥ*, con non ancora avvenuta contrazione (forma base: **deH-e-s*) e nel secondo (oltre a *martiyam*: legge di Sievers) si deve leggere *paanti* (forma base: **peH-enti*).

Questi due tipi di *syllabic restoration* (che si fondano sulla legge di Sievers e sugli effetti delle laringali, cioè su elementi linguisticamente reali), insieme alle neoformazioni costruite in analogia su di essi, valgono a regolarizzare un ampio numero di versi, riportandoli alla misura sillabica che è usuale negli inni in cui essi appaiono. Siamo, però, ancora molto lontani da un totale isosillabismo e la filologia vedica è costretta, quindi, a proporre un'ulteriore serie di restaurazioni sillabiche che non hanno un preciso fondamento linguistico e rispondono, in sostanza, solo all'esigenza di normalizzare il verso.

Si cade, in tale modo, in un circolo vizioso: la *syllabic restoration* presuppone la realtà dell'isosillabismo, e questo, a sua volta, presuppone la fondatezza della *syllabic restoration*. E, del resto, l'Arnold stesso si rendeva conto dell'arbitrarietà metodologica di questo procedimento quando all'ampia lista di siffatte restaurazioni *metri causa* premetteva questa onesta ammissione: In several forms and a large number of individual words syllabic restoration is suggested by the metre in one or more passages, but not with sufficient frequency to constitute proof (1905, 99).

Eppure, nonostante questi artifizi, restano dichiaratamente versi irriducibili alla misura desiderata (Arnold 1905, 161 e 210): un verso come

sastā́m ábudhyamāne (ṚV 1, 29, 3)

non può essere analizzato altrimenti che come un settenario inserito in un contesto di ottonari.

Lo studioso, a questo punto, deve prendere atto di tale stato di cose e rinunciare all'ipotesi di un totale isosillabismo, pur rendendosi conto che esso ha dimensioni statisticamente molto rilevanti, sì che fondatamente potremmo parlare di un isosillabismo imperfetto.

Questo concetto (anche se non il termine) è, del resto, già presente al Gusmani (1975) nella sua analisi metrica delle iscrizioni poetiche lidie:

> Da un esame anche superficiale dei versi lidi si ricava l'impressione che essi siano costituiti da un numero di sillabe non uniforme, certo, ma con margini di variazione alquanto ristretti, il che fa pensare ad una struttura relativamente costante (fondata appunto sul computo delle sillabe) e tuttavia non aliena da tolleranze, anche se il meccanismo di queste variazioni sembra sfuggirci. In effetti si potrebbe anche tentare di fissare uno schema uniforme, ma solo al prezzo di ammettere non poche anomalie e di prender per buone delle norme di sillabazione che hanno spesso l'aria di convenzioni *ad hoc* (p. 275).

È interessante rilevare che un isosillabismo imperfetto appare anche nell'unico, brevissimo testo metrico ittita a noi pervenuto, il famoso Canto del Soldato (KBo. III 40 Rs 12 ss.):

> Hurlaš nawi uizzi nu parā MU. 4. KAM [- -] 2 LÚ. MEŠ
> ḫulḫuliyanteš nu-zza išhamaïškizzi (dupl. išhamiškanzi)
> ^{URU}Neš[aš^{KI} TÚG.H]I.A ^{URU}Nešaš^{KI} TÚG.HI.A tiya-mmu tiya
> nu-mmu annaš-maš katta arnut tiya-[mmu t]iya
> nu-mmu uwaš-maš katta arnut [t]iya-mmu [t]iya
>
> The Hurrian has not yet come. Four years before (?) two
> men (are) struck down. One sings (dupl. they sing):
> «Clothes of Nesa, clothes of Nesa, bind on me, bind!
> Those of my mother bring down to me, bind (them) on me, bind!
> Those of my *uwa-* bring down to me, bind (them) on me, bind!» (Melchert 1986).

Se al sumerogramma TÚG.HI.A (plur.) sostituiamo l'itt. *wašpeš* (cf. Goetze 1955, anche Watkins 1969) o, eventualmente, l'acc. *wašpuš*, ci troveremo innanzi a due dati:

(a) indipendentemente dal fatto che il testo sia analizzato come costituito da tre o da sei versi, è evidente che la parte terminale può essere strutturata in versi isosillabici (14 + 14 ovvero 7 + 7 + 7 + 7); ciò, del resto, pare in evidente connessione con quello stilema della poesia popolaresca costituito dall'iterazione accompagnata da piccola, ma significativa, variazione, come riscontriamo, per esempio, nel frammento di un carme popolare greco (434 P.):

> ποῦ μοι τὰ ῥόδα, ποῦ μοι τὰ ἴα,
> ποῦ μοι τὰ καλὰ σέλινα;
> ταδὶ τὰ ῥόδα, ταδὶ τὰ ἴα,
> ταδὶ τὰ καλὰ σέλινα.

(b) ma la parte iniziale del testo, sia che la strutturiamo in un verso o in due, non è comunque riportabile alla stessa misura sillabica che avremo stabilito per quella terminale.

In altre parole, noi, non conoscendo la reale struttura metrica del testo, possiamo ipotizzare varie soluzioni stichiche che, però, avranno necessariamente tutte in comune il fatto di produrre «versi» nella loro maggioranza (ma non nella loro totalità!) di uguale misura sillabica: anche qui, cioè, dovremmo parlare di isosillabismo imperfetto.

Questo concetto può essere di grande utilità anche nell'analizzare la metrica gathica. Qui, nonostante il contrario parere del Kuryłowicz («rein silbenzählende Metren gibt es nicht»: 1975, 102), è ormai pacifico che il verso sia costituito solo in base al numero delle sillabe e, come era prevedibile, anche qui, come nella metrica vedica, si è fatto ampio ricorso alla *syllabic restoration* per riportare alle attese dimensioni i versi (non pochi) inferiori alla norma. Eppure, questa operazione, perseguita metodicamente dal Humbach (1959) nel commento alla sua edizione delle Gatha, non è sufficiente ad eliminare tutti i versi «irregolari»; ma c'è di peggio.

In Y.44 (normalmente con lo schema 4 + 7) si ha a 3d il verso:

> kā yā mà uxšyeitī nərəfsaitī θwaṯ

Qui il Humbach (ad loc.), approvato anche dal Beekes (1982), ritiene che *mà* sia bisillabico, il che normalizzerebbe il verso. Il Pirart (1986), al contrario e, direi, con buoni argomenti (ma non è questo il punto) sostiene che né ved. *māḥ* «luna, mese» né av. *mà* sono mai suscettibili di misura bisillabica. Parrebbe, dunque, doveroso concludere che nel verso sopra citato il primo emistichio è trisillabico. No: la conclusione del Pirart è «il faut donc expliquer autrement l'apparente irrégularité de l'hémistiche» (p. 179). Tanto può, anche contro l'evidenza testuale, il dogma dell'isosillabismo, cui invece noi anche in questo caso (e, più in generale, nell'analisi di ogni verso gathico) dobbiamo opporre il concetto di isosillabismo imperfetto.

Tale particolare forma d'isosillabismo, che riconosce la legittimità anche dei versi che non si adeguano alla norma prevalente e non tenta, perciò, di regolarizzarli ad ogni costo, si palesa, quantunque in misura tenuissima, ancora nella metrica greca. Qui, infatti, coesistono due diversi sottosistemi metrici, uno che ammette l'equivalenza di una sillaba lunga a due brevi (sì che l'isosillabismo non entra nemmeno in discussione), ed uno che non ammette questa equivalenza e pratica uno stretto isosillabismo; eppure, anche nell'ambito di quest'ultimo (l'unico, in realtà, che gli studiosi di metrica comparativa prendano in considerazione, giacché si esclude concordemente che l'equivalenza di una lunga a due brevi possa riportarsi a una situazione indoeuropea) si nota qualche elemento spiegabile solo in termini d'isosillabismo imperfetto.

Consideriamo, per cominciare, l'inizio della famosa canzone rodia conservata in Ateneo (= 433 P.):

ἦλθ' ἦλθε χελιδὼν
καλὰς ὥρας ἄγουσα,
καλοὺς ἐνιαυτούς,
ἐπὶ γαστέρα λευκά,
ἐπὶ νῶτα μέλαινα.
παλάθαν σὺ προκύκλει
ἐκ πίονος οἴκου
οἴνου τε δέπαστρον
τυροῦ τε κάνυστρον ·
καὶ πύρνα χελιδὼν
καὶ λεκιθίταν
.....

Lo schema metrico di questi versi (a parte la clausola) è molto elementare: si tratta di ferecratei con base ora bisillabica (vv. 2, 4, 5, 6, gli ultimi tre nella forma di pirrichio, il primo in quella di trocheo: si ricordi che il dialetto di Rodi è fra quelli ove VR*w* > V̄R; cf. Buck 1955, 49; inoltre, si legga ὥρας), ora monosillabica; ma, nella sostanza, si tratta di una sequenza di settenari e di senari con identica cadenza. Possiamo, quindi, parlare di isosillabismo imperfetto.

Un altro esempio mi parrebbe di potere individuare nel frammento di Saffo 245 P.:

(a) κῆ δ'ἀμβροσίας μὲν
κράτηρ ἐκέκρατ',
Ἔρμαις δ'ἔλων ὅλπιν θέοισ' ὠινοχόαισε.
(b) κῆνοι δ'ἄρα πάντες
καρχάσι' ἦχον
κἄλειβον, ἀράσαντο δὲ πάμπαν ἔσλα
γάμβρωι.

I vv. 1a e 2a sono identici – e, dunque, in responsione – con 1b e 2b; è necessario, quindi, ammettere che anche 3a sia in responsione con 3b, quantunque l'uno sia di 13 sillabe e l'altro di 12. Si noterà, incidentalmente, che la maggiore mole sillabica di 3a non dipende dallo «scioglimento» di una lunga in due brevi, giacché le due brevi in 3a rispondono ad una singola breve in 3b e, del resto, tale «scioglimento» non è mai praticato nei metri di Saffo. L'unica conclusione, a questo punto, è ammettere ancora una volta che siamo in presenza di un isosillabismo imperfetto (a sua volta connesso con una variazione nella clausola: adonio in 3a, monometro trocaico in 3b).

Se ora vogliamo tirare una conclusione, appare evidente che, contrariamente alla *communis opinio*, la metrica indoiranica, microasiatica e greca non testimonia affatto a favore di un originario isosillabismo indoeuropeo, bensì, se mai, mostra di praticare un isosillabismo imperfetto. Il quale, a sua volta, non dovrà meccanicamente essere riferito anche all'indoeuropeo ma, piuttosto, dovrà essere visto come una fase intermedia fra un originario anisosillabismo e l'obiettivo di un isosillabismo perfetto che la metrica eolica praticamente ha già raggiunto e quella indiana raggiungerà solo in età postvedica. E questo originario anisosillabismo è ancora manifesto nell'area occidentale del mondo indoeuropeo.

È banale, ma vero, il fatto che la metrica germanica più antica è totalmente anisosillabica; e lo stesso si deve ripetere per quella latina, se ammettiamo, come mi pare evidente (Campanile 1963) che il saturnio non è un centone di metri greci, bensì un metro indigeno. Ma ancora più interessante è il caso dell'irlandese antico.

Qui, infatti, accanto a versi sillabici (autoctoni secondo alcuni studiosi, d'imitazione tardolatina secondo altri: il problema è importante, ma non in questa sede), esistono versi anisosillabici di sicura tradizione indigena, di cui abbiamo abbondanti attestazioni, anche se non ci è facile oggi distinguere fra ciò che è obiettivamente arcaico e ciò che è dovuto a gusto arcaizzante; ma dal punto di vista metrico la distinzione è irrilevante.

Appare, quindi, ragionevole concludere che l'ipotesi dell'isosillabismo come caratteristica propria della metrica indoeuropea non trova conferma né in un esame complessivo delle singole metriche indoeuropee e nemmeno nel tradizionale e più limitato quadro della metrica indoiranica e greca.

Consideriamo ora quella che è ritenuta esserre la seconda caratteristica della metrica indoeuropea: la costanza della cadenza. Il verso indoeuropeo, cioè, sarebbe stato costituito da una parte iniziale quantitativamente libera (*base*) e da una parte terminale quantitativamente fissa (*cadenza*); e anche in questo caso la ricostruzione si è fondata su dati greci e vedici (l'avestico, ovviamente, non poteva essere tratto in discussione giacché, come abbiamo visto, i suoi metri non sono quantitativi).

Ora, per quanto concerne i metri vedici, la questione della cadenza è analoga a quella dell'isosillabismo, e ancora più chiara: anche qui ci troviamo innanzi a numerosi versi che nella cadenza non rispettano lo schema consueto, anche qui si fa ricorso a una *quantitative restoration* (perfettamente simmetrica alla *syllabic restoration*) e anche qui un buon numero di versi presenta ostinatamente una cadenza diversa da quella «normale».

Di tale problema ho trattato più ampiamente altrove (Campanile 1979); qui preferirei, quindi, limitarmi a mostrare la situazione vedica nella sua realtà fattuale attraverso l'analisi di un breve inno (5, 68: «of the archaic period», Arnold 1905, 165); nella definizione tradizionale sono terzine d'ottonari con cadenza bigiambica (ma si ammette altresì una variante con cadenza bitrocaica; in entrambi i casi, comunque, come sempre, l'ultima è *anceps*):

1. prá vo mitráya gāyata — cadenza: ⏑ – ⏑ x
várunāya vipā girā — ⏑ – ⏑ x
máhikṣatrāv ṛtám bṛhát — ⏑ – ⏑ x

2. samrā́jā yā́ ghṛtáyonī — ⏑ ⏑ – x
mitrā́ś cobhā́ várunaś ca — ⏑ ⏑ – x
devā́ devéṣu prašastā́ — – ⏑ – x

3. tā́ naḥ šaktam pā́rthivasya — – ⏑ – x
mahó rā́yó div(i)yásya — ⏑ ⏑ – x
máhi vā́ṃ kṣatrā́ṃ devéṣu — – – – x

4. ṛtā́m ṛténa sápantā- — ⏑ ⏑ – x
iṣirā́ṃ dákṣam ā́šāte — ⏑ – – x
adrúhā devaú vardhete — – – – x

5. vṛṣṭídyāvā rītiyāpā- — – ⏑ – x
iṣás pátī dā́numatyāḥ — – ⏑ – x
bṛhántaṃ gártam ā́šāte. — ⏑ – – x

Qui la variabilità della cadenza assurge a un livello che trova pochi termini di confronto nell'innologia vedica; ma proprio una situazione di questo genere, che non è certamente sanabile a colpi di *quantitative restoration*, dimostra con chiarezza che nel verso vedico la costanza della cadenza non è una realtà, bensì una tendenza.

Uguale giudizio si dovrà dare anche riguardo alla cadenza dei versi greci, anche se qui la tendenza è assai più avanzata e, di conseguenza, le «irregolarità» sono assai meno numerose; esempi certi comunque, non mancano.

Abbiamo già citato il fr. 245 P. di Saffo come esempio di anisosillabismo; ma questo, a sua volta, è strettamente connesso al fatto che una cadenza adonia in 3a risponde a una cadenza ditrocaica in 3b.

Consideriamo ora i versi terminali, ancora leggibili con sicurezza, di cinque strofe del partenio di Alcmane:

35 *F*έργα πάθον κακὰ μησαμένοι
49 τῶν ὑποπετριδίων ὀνείρων
63 ἄστρον ἀ*F*ηρομέναι μάχονται
77 ἀλλ'Ἀγησιχόρα με τείρει
91 [ἰρ]ήνας ἐρατ[ᾶ]ς ἐπέβαν.

Qui ci troviamo manifestamente innanzi a due diverse cadenze: coriambica nei vv. 35 e 91, ditrocaica nei vv. 49, 63 e 77. Il Page (1951, 24), nel suo commento metrico al testo, osserva che «there is no parallel to the responsion of – ⏑ ⏑ – to – ⏑ – – as clausola to a dactylic sequence», e ciò è vero: non si tratta qui, infatti, di un normale caso di isofungibilità, bensì di due cadenze diverse.

Un fatto analogo si ha nel fr. 5 di Corinna (Page 1963):

μέμφομαι δὲ καὶ λιγούραν
Μυρτίδ' ἰώνγ' ὅτι βανὰ φοῦ-
σ' ἔβα Πινδάροι πὸτ ἔριν.

Il primo e il terzo verso sono dimetri coriambici o, più rigorosamente, sono ottonari con cadenza coriambica; ma il secondo verso ha una struttura nettamente diversa. L'analisi che il Page (o.c., p. 31) ne dette, è, purtroppo, viziata irrimediabilmente dalla totale incomprensione di un passo del Bechtel (1921, 262) cui si attribuisce l'affermazione che la prima sillaba di βανά fosse lunga. Il Bechtel, ovviamente, sosteneva proprio l'opposto e il verso si configura, quindi, in tutta certezza, come un ottonario con cadenza ionica *a minore*; anche qui, cioè, variazione di candenza.

Qualcosa di analogo ricorre anche in un'ode di Saffo (218 P.) solo parzialmente conservata. Sono leggibili ancora 7 terzine: il secondo verso è un ottonario che in tutte, ad eccezione di una, ha cadenza bigiambica; l'eccezione è rappresentata dalla seconda strofa, ove l'ottonario ha cadenza coriambica:

νῦν δὲ Λύδαισιν ἐμπρέπεται γυναί-
κεσσιν ὥς ποτ' ἀελίω
δύντος ἀ βροδοδάκτυλος †μήνα†

Ricorderemo, infine, anche un'odicina di Anacreonte (322 P.), ove la cadenza è costituita in nove casi da un ditrocheo, in tre da uno ionico *a minore*.

Fenomeni di questo genere non sono molto rilevanti dal punto di vista quantitativo; anzi, in certe forme metriche non si verificano mai. Sono, però, importanti, se li confrontiamo con la situazione vedica, come sopravvivenze e spie di una situazione predocumentaria in cui la libertà nella cadenza doveva essere ancora più sensibile.

Possiamo riportare alla metrica indoeuropea questa misurata libertà di variazione nella cadenza? A mio parere, come già per la questione dell'isosillabimo imperfetto, la risposta dovrà essere negativa, in quanto la situazione vedica e greca può essere interpretata solo come un intermedio punto di passaggio da un'originaria libertà totale nella cadenza – il che significa null'altro che assenza di cadenza – verso una cadenza prevedibile, costante e obbligata (il che già si verifica nel caso di versi come, per esempio, l'endecasillabo saffico o alcaico).

Se escludiamo che nel verso indoeuropeo vi fosse una cadenza di forma costante, a maggior ragione dovremo attribuire questa libertà quantitativa anche alla base, esattamente come avviene ancora in più metri greci e, in misura totale, nella metrica vedica; possiamo, cioè, accettare senza riserve il terzo punto nell'elencazione dello Jakobson. Il quarto, infine, quand'anche rispondesse al vero (ma non credo che ciò avvenga: basterebbe rileggere la prima strofa di Saffo 191 P.), sarebbe, comunque, poco rilevante, specialmente in una formulazione così elastica come «either constant or slightly variabile in position» (Jakobson 1952, 460).

Ora, se consideriamo quanto è emerso finora, dobbiamo sottolineare che, mentre gli elementi ipotizzati dal Meillet (isosillabismo, cadenza fissa, base libera, cesura) sono adeguati a definire un verso, ciò che noi abbiamo rilevato (originario anisosillabismo, assenza di cadenza fissa, ba-

se libera, mancanza o, comunque, irrilevanza della cesura), è solo un insieme di elementi negativi da cui non si può enucleare in positivo una struttura metrica indoeuropea. In altre parole, finora abbiamo dimostrato (se i nostri ragionamenti sono corretti) che l'analisi del Meillet, fatta propria da tutti i successivi studiosi che hanno trattato il problema, non è da accettarsi, ma non abbiamo ancora proposto un'ipotesi alternativa.

Questa, tuttavia, è già, in qualche misura, implicita in tutta la serie di negazioni che abbiamo avanzato: infatti, se escludiamo la presenza di tutti gli elementi esteriori che tradizionalmente caratterizzano uno schema metrico e, quindi, con ciò neghiamo implicitamente l'esistenza stessa di uno schema metrico, cosa resterà come lo specifico di un testo poetico? Non certamente il nulla, bensì ciò che è specifico di ogni forma d'arte, cioè il linguaggio.

La nostra ipotesi, cioè, è che la poesia indoeuropea non praticasse schemi metrici, ma, sul piano formale, si caratterizzasse unicamente attraverso particolari usi dello strumento linguistico.

Né a questa conclusione – è importante sottolinearlo – si arriva solo per via d'esclusione, giacché testi poetici arcaici rispondenti a tale modulo formale esistono effettivamente. Ma, prima di tentare la ricostruzione di qualche tratto del linguaggio della poesia indoeuropea, è necessario sgombrare il campo da una possibile fonte di equivoci: l'oggetto della nostra ricostruzione non è un linguaggio nella sua concretezza storica, bensì una serie di usi linguistici e di fatti stilistici che caratterizzavano il parlare poetico nei confronti di quello quotidiano. In questo modo viene necessariamente a cadere ogni pregiudiziale riserva sulla fattibilità dell'indagine, posto, almeno, che tale riserva non s'inquadri in una negazione della conoscibilità e dell'esistenza stessa dell'indoeuropeo, come avviene, appunto, in un recente contributo dello Schmid (1987).

Il punto essenziale, cioè, a nostro parere, è avere costantemente presente che, anche quando può sembrarci di avere evidenziato un elemento concreto del linguaggio poetico indoeuropeo, ciò che abbiamo evidenziato, in realtà, è solo un uso linguistico. Cerchiamo di chiarire questo concetto attraverso un paio d'esempi.

Il nome indoeuropeo della notte era certamente quello che si ricostruisce sulla base di itt. *nekut*, ved. *nak*, lat. *nox* etc.; ma, accanto ad esso, negli inni vedici appaiono talora denominazioni come *kṛṣṇā* (*kṛṣṇī*) «la nera» o come *rāmī* «l'oscura, la nera». Fin qui siamo nell'ambito del linguaggio poetico vedico; vi sono, però, altri due fatti da prendere in considerazione:

(a) In più tradizioni poetiche indoeuropee la notte riceve l'epiteto di «nera»: è il caso, per esempio, di lat. *atra nox* (Hor.), gr. νὺξ δνοφερή (ν 269); si consideri anche il composto ant. irl. *dubadaig* «la nera notte», in un testo giuridico.

(b) Come suggeriva il Pedersen (1933), è molto probabile che il nome

irlandese della notte, *adaig*, sia da confrontarsi col lit. *júodas* «nero» e che, quindi, il primitivo significato di *adaig* fosse «la nera».

L'insieme di questi elementi ci fa ipotizzare (Campanile 1984) che nel linguaggio poetico indoeuropeo esistessero sia la formula «la nera notte», sia, derivata da essa, la metafora «la nera» = «la notte» e che il lessema irlandese testimoni l'inserimento nell'uso quotidiano di un elemento in origine ad esso del tutto estraneo.

Come ciò potesse avvenire, è, del resto, facilmente intuibile, se consideriamo che i testi poetici erano oggetto di pubblica recitazione, il che necessariamente costituiva anche una cospicua «offerta» di materiali linguistici agli uditori (anche se costoro, di fatto, la recepivano solo in misura infima). Il caso di «la nera», per di più, non rappresnta un *unicum*; lo stesso discorso, infatti, potrebbe farsi anche a proposito della denominazione dello sparviero (o di consimili grossi uccelli da preda).

In ṚV 4, 26, 4 *āšupatvā* «che vola veloce» è epiteto dell'aquila (*šyenaḥ*) e in Esiodo (*Erga* 212) ὠκυπέτης lo è del falco (ἴρηξ; cf. anche ἴρηξ ὠκύπτερος N 62); ma, d'altra parte, il nome del falco in latino (*accipiter*) e in slavo (*jastrębŭ*, cf. Vey 1953) presuppone un composto esattamente analogo a quelli ora citati. E a questa serie potrebbe affiancarsi anche l'av. *ərəzifiia-* «aquila», che ricopre perfettamente il ved. *ṛjipya-* «che vola veloce», epiteto, anch'esso dell'aquila (inutile trarre in discussione anche l'arm. *arciv* «aquila», che è formalmente comparabile a ved. *ṛjipya-* e ad av. *ərəzifiia-* ma che taluni studiosi sospettano di essere prestito dal protoario; cf. Porzig 1954, 162).

Ma, come volevamo mostrare, queste considerazioni, quando anche siano (come a noi pare) solidamente fondate, non ci fanno recuperare concreti elementi di linguaggio poetico indoeuropeo, bensì ci mostrano quali procedimenti stilistici esso poneva in opera, nel caso specifico l'epitesi e la metafora. Non è, quindi, il caso di congelare su un ristretto piano lessicale un modulo stilistico indefinitamente produttivo, parlando col Durante (1962) di «epiteti tradizionali» dell'aquila o riconoscendo con lo Schmitt (1967, 237) nella sintagmaticità delle radici **HeH₃ku-* «veloce» e **pet(H)-* «correre» un elemento della fraseologia poetica indoeuropea: ciò è tanto poco vero che nella poesia vedica, come ora abbiamo visto, *āšupatvā* può alternare con *ṛjipya-* quale epiteto dell'aquila, il che prova che nell'epitesi il significato prevale sul significante; e che lo stesso valga anche per la metafora, ce lo prova la già citata alternanza vedica fra *kṛṣṇā* (*kṛṣṇī*) e *rāmī* ad indicare la notte. Con ciò, naturalmente, non si vuole negare la possibile esistenza di una fraseologia poetica propria di singole culture – e, dunque, eventualmente, anche di quella indoeuropea – (pagine di grande interesse su quella indoiranica si hanno, per esempio, in Benveniste 1968), ma si vuole, piuttosto, evidenziare che il concetto stesso di fraseologia poetica si riferisce a specifici e molto limitati elementi, mentre ciò che noi ricerchiamo come caratterizzanti la poesia indoeuropea, sono procedimenti di carattere assai più generale.

Ora, è interessante notare che ancora in piena età storica, almeno in certi ambienti, esisteva ancora piena consapevolezza del carattere «non quotidiano» del linguaggio poetico. In un racconto irlandese, la *Tromdam Guaire* (cf. Vendryes 1932, 209 ss.), si parla di un poeta che recita una poesia innanzi a un re. Al termine della recitazione costui esprime tutta la sua ammirazione ed ha un solo rimpianto: «Se solo mi riuscisse di capirla...»; e il poeta ribatte che un re non è tenuto a conoscere i segreti del linguaggio poetico e gli traduce cortesemente nel linguaggio comune il testo che aveva appena recitato. Esiste, cioè, in questo passo (che compare in un testo satirico ma che, in sé, è meritevole di molta attenzione) una piena ed esplicita consapevolezza della specificità linguistica del testo poetico.

Si tratterà, dunque, a questo punto, di vedere in concreto se esistono in più tradizioni arcaiche tratti linguistici di carattere molto generale, che individuano il discorso poetico da quello non poetico e siano tali da potere essere riferiti alla fase unitaria della cultura indoeuropea. Un'indagine di questo tipo, naturalmente, non può avere oggi carattere esaustivo, giacché ciò presupporrebbe una mole amplissima di specifiche ricerche preliminari che in alcuni campi non è stata ancora nemmeno avviata. Noi, quindi, qui ci limiteremo a presentare alcune osservazioni e proposte, che potranno eventualmente essere assunte come punto di partenza e ipotesi di lavoro in ulteriori e più specialistiche analisi che tendano ad evidenziare in singoli testi elementi linguistici, ma non a mero livello grammaticale, che caratterizzano il linguaggio poetico.

In via puramente empirica ed impressionistica, un primo elemento da rilevare è l'insistita presenza di arcaismi. Ma qui sono necessarie due precisazioni.

L'arcaismo nei testi poetici non deve essere interpretato come una sopravvivenza passiva e residuale di fasi più antiche di poesia, tramandate per tradizione orale; esso, al contrario, rappresenta un elemento attivo e positivo nel linguaggio poetico, consapevolmente ricercato e utilizzato come elemento caratterizzante di quel linguaggio: lo prova il fatto che, accanto agli arcaismi autentici, si trovano anche i cosiddetti pseudo-arcaismi, che l'autore non poteva, ovviamente, ritrovare in autentici testi antichi e che testimoniano, quindi, una consapevole volontà che ricerca l'arcaismo come fatto connaturale alla propria creazione poetica.

In secondo luogo, è bene esplicitare una distinzione ovvia: quando si parla di arcaismi a proposito di testi arcaici, ci si può riferire a due realtà del tutto diverse; si può, cioè, fare riferimento a elementi arcaici rispetto a uno stato di lingua posteriore a quello del testo trattato ovvero a elementi che sono arcaici già rispetto alla lingua coeva al testo. È evidente che gli arcaismi di cui noi parliamo, sono esclusivamente questi ultimi.

Ora, la loro individuazione risulta piuttosto agevole quando il testo poetico preso in esame risulta accompagnato (e meglio ancora se anche

preceduto) da testi non poetici, tali da non potere essere sospettati di contenere arcaismi o, quanto meno, arcaismi vistosi.

Questo, per esempio, è, sia pure con vari limiti, il caso del latino. Consideriamo, da questo punto di vista, i genitivi in *-as* che troviamo in Livio Andronico e in Nevio:

atque escas habemus	mentionem (Liv.A. 12 Mo.)
Mercurius cumque eo	filius Latonas (id. 21)
nam diva Monetas	filia docuit (id. 23)
Runcus ac Purpureus	filii Terras (Naev. 19, 3)
ei venit in mentem	hominum fortunas (id. 20).

I linguisti sono inclini a considerare queste forme come testimonianze autentiche della vitalità del morfema ancora nel sec. III; scrive, fra gli altri, il Sommer (1914, 325): «Die idg. Endung *-as* war auch im ältesten Latein noch vorhanden; (...) sicher *escas* Liv. Andron. (seguono altri esempi, fra quelli sovracitati)». Noi, al contrario, possiamo essere certi che nel latino dell'epoca questo morfema era già scomparso: ce lo prova in maniera definitiva il Cippo Spoletino (ILLRP 505; di poco posteriore al 241), ove si leggono i genitivi *rei dinai causa*, *a(sses) CCC moltai suntod* e *eius piacli moltaique*. Nel sec. III, cioè, il genitivo in uso era in *-ai*, quello in *-as* era ormai un arcaismo.

A livello lessicale un altro arcaismo può essere individuato nel primo verso dell'Odyssia:

virum mihi Camena	insece versutum (Liv. A. 1).

Questo *insece* (e le altre pochissime forme, attestate in autori arcaici, ad esso immediatamente comparabili) è relitto di un'epoca in cui questo paradigma verbale presentava ancora alternanza apofonica (cfr. gr. ἔννεπε ~ ἔσπετε); ma il latino, in età preletteraria, aveva generalizzato il grado zero e, quindi, la forma in uso non era *insece*, bensì *inque* (Pl. *Bacch.* 883).

Comparazioni di questo genere, che pongono a confronto la lingua della poesia arcaica di tipo elevato con quella di testi epigrafici o comici, sono certamente, se teniamo conto del materiale a nostra disposizione, nello spirito di quanto suggeriva il Leumann (1947): «Das Bestehen einer Dichtersprache läßt sich – unabhängig von der metrischen Gestaltung ihrer Gebilde – ganz unmittelbar am Maßstab der Sprachform der literarischen Prosa des gleichen Volkes – sofern wenigstens eine solche besteht – erweisen und durch den Vergleich mit dieser in ihrer Besonderheiten und Einzelzügen erkennen und beschreiben und in ihrem Wesen charakterisieren», anche se qui il nostro obiettivo non è una descrizione generale del linguaggio poetico latino, ma solo il riconoscimento di alcuni elementi linguistici arcaici.

Ma, anche quando i materiali a nostra disposizione non sempre permettono confronti puntuali, spesso considerazioni di carattere più gene-

rale permettono ugualmente una ragionevole identificazione di elementi arcaici. Si consideri, per esempio, il *duona* (= *bona*) di Livio Andron. 26, 2. Noi sappiamo, grazie a una testimonianza di San Girolamo (cf. Niedermann 1931, 215), che il passaggio di *dv-* a *b-* si era già compiuto almeno nella prima metà del sec. III: *duona*, dunque, è secondo ogni probabilità un arcaismo già in Livio, come lo saranno *Duelonai* (= *Bellonae*) nel Senatusconsultum de Bacchanalibus e *duellum* (= *bellum*), che sopravvive fin nella poesia di età imperiale.

Ad una conclusione identica si può pervenire anche a proposito del femminile *puer*:

sancta puer Saturni filia regina (Liv. A. 14)
prima incedit Cereris Proserpina puer (Naev. 29).

Ora, ammettendo che *puer* femminile non fosse mero calco sul gr. παίς, resta il fatto che in età storica fra i temi in *-o-* sono epiceni solo alcuni nomi di animali e che, d'altra parte, *puer* appartiene a quella classe di nomi il cui femminile è stabilmente espresso in connessione con un suffisso originariamente diminutivo: *puer* e *puella* come *anculus* e *ancilla*, *adulescens* e *adulescentula*, *Caeso* e *Caesula*, *Drusus* e *Drusilla*. In questa situazione è doveroso concludere che *puer* (f.), se non è un grecismo, è un vistoso arcaismo.

Lo pseudoarcaismo è il rischio inerente a chi arcaizza. E in questa categoria è da porsi, a mio avviso, il molto discusso *Casmenas* del Carmen Priami:

veteres Casmenas cascam rem volo profari.

Qui, infatti, non ostante le incertezze del Timpanaro (1947), mi pare certo che *Casmena* non può rappresentare nulla di autentico, giacché in tal caso l'usuale *Camena* avrebbe avuto lunga la prima vocale (il che non è).

Se l'esigenza d'individuare gli elementi arcaici nella poesia latina delle origini è già esplicita nel citato lavoro del Leumann, un'esigenza analoga a proposito di Omero si era manifestata in maniera molto episodica e limitata a singole forme, finché un primo bilancio complessivo e mirante alla definizione del linguaggio poetico non ne venne tentato dal Durante (1971).

Qui noi ci limiteremo a citare alcuni esempi particolarmente significativi.

Già nel secolo scorso il Wackernagel (1887) aveva osservato che in un verso come N 46:

Αἴαντε πρώτω προσέφη, μεμαῶτε καὶ αὐτώ

il duale Αἴαντε deve intendersi non come «i due Aiaci» (cioè il Telamonio e l'Oileo), bensì come «Aiace (Telemonio) e suo fratello Teucro». Si tratta, dunque, di un duale ellittico (che designa non la dualità di un

oggetto, ma un oggetto e l'altro che ad esso usualmente si accompagna), ben noto alla grammatica vedica ma del tutto estraneo a quella greca.

Alla luce di questa interpretazione il Wackernagel si chiedeva anche, nello stesso articolo, come debba interpretarsi il sintagma di M 335 s. Αἴαντε Τεῦκρόν τε e dubitosamente traeva a confronto il ved. *ruhāva varuṇaš ca* (ṚV 7, 88, 3), alla lettera «noi due salimmo e Varuṇa», cioè «noi due salimmo, (io) e Varuṇa». Intuizione felice, giacché il sintagma omerico è effettivamente un «Elliptischer Dual mit Ergänzungswort» (Havers 1931, 49) che trova perfetta corrispondenza in germanico e di cui si ha in greco un altro isolatissimo esempio, sorprendentemente sfuggito al Wackernagel: ἀμφοῖν Πυθέᾳ τε «ad ambedue (voi, cioè a te) e a Pitea» (Pind. *Isth.* 5, 17; cf. anche Vendryes 1937). Sia, dunque, il duale ellittico Αἴαντε che il duale ellittico complementato Αἴαντε Τεῦκρόν τε sono manifesti arcaismi.

In altri casi può rivelarsi fruttuoso un confronto con la prosa micenea. Omero, per esempio, conosce l'usuale ἐδέξατο come aoristo di δέκομαι (Σ 238) ma, accanto ad esso, impiega anche δέκτο (< **dek-s-to*) che è forma più antica, in quanto la caratteristica temporale è costituita da -σ- (e non ancora da -σα-); e poiché il miceneo già attesta l'innovativo *dekasato* (= δέξατο), ne consegue che Omero utilizza un aoristo uscito d'uso da almeno mezzo millennio. Un altro esempio: il miceneo conosce solo *teo-* (θεο-) come primo membro di composto (cf. Camera 1971), Omero, oltre a composti in θεο-, ha anche composti in θεσ- (θέσφατος etc.) che presuppongono la non ancora avvenuta tematizzazione di **dhes-* «dio» (da confrontarsi solo con arm. *dik*^{c} «gli dei»): anche qui, cioè, Omero conserva una situazione linguistica già superata in epoca micenea. Infine si noterà che, mentre il miceneo usa ἱερός (e derivati) solo col valore di «sacro» (come, del resto, tutta la prosa greca), in Omero si hanno sintagmi quali ἱερὸν μένος (η 167 etc.) o ἱερῷ δίφρῳ (P 464) ove l'aggettivo, quantunque difficile a rendersi in termini moderni, sicuramente non vale «sacro» ma presenta, piuttosto, valori vicini a quelli del ved. *iṣira-* in *iṣirena manasā* ṚV 8, 48, 7 e *rathyā iṣirā* ib. 5, 75, 5 che, con una certa approssimazione, potremmo tradurre con «animo vigoroso», e, rispettivamente, con «due guidatori prodigiosi».

Paragonata ad Omero, la situazione irlandese appare enormemente più piana, giacché da un lato la prosa presenta andamento regolarissimo fino dai testi più antichi (l'*Aipgitir Crábaid* è databile con certezza prima del 611, cf. Hull 1956; fra i testi arcaici linguisticamente prosastici non va posto l'*Amra Choluimb Chille*, opera del famoso poeta Dallán Forgaill), dall'altro il linguaggio poetico dei testi arcaici (o arcaizzanti) comporta elementi manifestamente impensabili in prosa e giustificabili solo in una prospettiva d'estrema arcaicità, diciamo pure indoeuropea.

Qui daremo solo alcuni esempi, fra i più vistosi.

Mentre in prosa la frase rispetta rigorosamente l'ordine VSO, in poesia c'è totale libertà; basti considerare frasi come:

(a) SVO: *Móen ort ríga* «Moen uccise dei re» (Campanile 1988, nr. 1);
(b) OVS: *conda fergga fillsat tri huí Nuadat Necht* «frenarono il furore dei guerrieri i tre discendenti di Nuadu Necht» (ib., nr. 8);
(c) VOS; *lámair lergga Labraid* «Labraid sfidò le colline» (ib., nr. 16);
(d) OSV: *nomchoimmdiu coíma* «il Signore mi ama» (Stokes & Strachan 1903, 290);
(e) SOV: *ar mind n-axal n-acallad* «il nostro gioiello parlava all'angelo» (Stokes 1899, 266).

Connessa a questa libertà è anche la tmesi del prefisso verbale, vale a dire l'ancora persistente autonomia degli antichi avverbi e delle *satzeinleitende Partikeln*; come esempio si prenda il sovracitato *no-m-choimmdiu coíma*.

In poesia, diversamente che in prosa, il genitivo adnominale e l'aggettivo possono precedere il nome cui si riferiscono: *fo doene domnaib* «su mondi di uomini» (Campanile 1988, nr. 5), *coem Cairpre* «il gentile Cairpre» (ib.); la preposizione può presentare anastrofe: *mac do Roig* «al figlio di Rog» (Carney 1983); l'articolo è studiosamente evitato; il dativo è usato senza preposizione, con funzioni dativali, ablative, strumentali e comitative.

Tutti gli elementi che abbiamo finora elencato, sono residui di una situazione linguistica di gran lunga anteriore a quella dei testi in cui appaiono; nella maggior parte dei casi, anzi, potremmo senz'altro parlare di situazione indoeuropea.

È certo che anche nel testo vedico si hanno elementi analogamente arcaici; ma qui l'indagine è resa più difficile da un duplice ordine di circostanze: gli studiosi, cioè, interessati a stabilire una cronologia relativa nell'ambito del Ṛgveda, tendono a evidenziare ciò che è comparativamente più antico nel quadro del *corpus* stesso anziché ciò che è arcaico in assoluto; e, per di più, il giudizio di artificiosità come caratteristica generale del linguaggio vedico (cf. Renou 1957,6) porta a porre, almeno in linea di fatto, sullo stesso piano sia gli arcaismi autentici che gli pseudoarcaismi (il che, quanto meno, prova che artificiosità è una categoria troppo generica per essere utile in una concreta analisi linguistica).

Ma, anche con questi gravi limiti, è pur già possibile indicare nel Veda elementi sicuramente arcaici (e non soltanto genericamente antichi).

Il primo è di ordine sintattico. È indubbio che la concordanza di soggetto neutro plurale con verbo singolare (come ancora avviene in greco e in avestico) rappresenta la situazione originaria, in cui il neutro plurale palesa la sua natura di collettivo. Tale situazione appare già superata in vedico ove, come nella gran maggioranza delle altre lingue indoeuropee, il plurale neutro concorda con verbo plurale. Esiste, però, nel Ṛgveda un piccolissimo numero di esempi (tre, parrebbe; cf. Delbrück 1888, 83) in cui si ha ancora l'originaria concordanza; per esempio:

dhṛṣṇáve dhīyate dhánā (1, 81, 3)

«all'audace si offrono le vittorie» (ed emendare il plurale *dhánā* nel singolare *dhánam* sarebbe una banalizzazione).

Un altro arcaismo sintattico è certamente rappresentato dalle cosiddette *finali sincopate* già rilevate agli inizi della filologia vedica e di recente ristudiate dal Haudry (1982) nel quadro di un'indagine sulla formazione della declinazione indoeuropea. Si tratta, in sostanza, del sintagma ove si hanno due elementi fra loro correlati e al medesimo caso, ma di essi solo uno (normalmente il primo) porta la marca casuale che converrebbe ad entrambi; è il tipo esemplificabile in *navyasā vacaḥ* «con parola nuova» (ṚV 2, 31, 5 = *navyasā vacasā* 6, 62, 5).

Ora, per valutare adeguatamente questa struttura sintattica (indipendentemente da ogni considerazione sulla sua genesi), dobbiamo avere presenti due fatti:
(a) essa è attestata anche fuori del vedico: av. *rāšayeŋ̊hē drəgvantəm savayō ašavanəm* «per rovinare il malvagio, per salvare il buono» (Y. 51, 9), mic. *erepatejapi opikereminijapi ... qeqinomena* «con schienali ornati d'avorio» (PY Ta 707 e 708), itt. MI-*an human* «tutta la notte» (MI-*an* = *išpantan* di genere comune che richiederebbe, quindi, *humantan*); la diffusione del fenomeno garantisce la sua origine indoeuropea;
(b) ma, d'altra parte, esso è attestato in misura estremamente rara sia in vedico che altrove; ciò prova che, ove appare, costituisce un arcaismo; tale arcaismo, a sua volta, potrà anche avere differenti giustificazioni, in relazione al diverso tipo di testi in cui si ritrova, ma nel caso del vedico è evidente l'opportunità di collocarlo nel quadro del linguaggio poetico.

Un sicuro arcaismo morfologico è da riconoscersi in ṚV 10, 11, 9:

mā́kir devā́nām ápa bhūr ihá syāḥ

che deve intendersi: «Nessuno degli dei resti lontano, (ciascuno) sia qui». L'esistenza di un morfema *-s* di terza singolare, è normale nel precativo e trova precisi termini di confronto nel preterito ittito e nell'ottativo avestico (Burrow 1957); nell'analisi di queste due forme verbali vediche possiamo, quindi, accettare le conclusioni del Burrow (1954): «Here the *-s*, which elsewhere is found only in precative forms, appears (i) in an ordinary optative form (*syāḥ*) and (b) in a root aorist injunctive (*bhūḥ*). It appears that we have before us an ancient formula containing the archaisms which even in the early Vedic language are normally been eliminated».

Questi elementi arcaici, proprio perché sono fatti di linguaggio poetico, non sono necessariamente correlati alla cronologia dei testi e non è, dunque, sorprendente che *bhūḥ* e *syāḥ* appaiono in un libro, il decimo, che fondatamente è ritenuto tra i più tardi del Ṛgveda. Ma anche in testi posteriori al Ṛgveda è possibile individuare arcaismi.

Nell'ambito della composizione nominale non pare che nel Ṛgveda si

abbiano esempi in cui il secondo membro è rappresentato da un nome proprio; ma nell'Atharvaveda (13, 4, 2 e 17, 1, 18) si ha il composto *mahendrá* «o grande Indra». Questo è un indubitabile arcaismo, di cui si hanno un paio d'esempi anche in Omero (Δύσπαρις Γ 39 e Κακοΐλιος τ 260) e che, forse, ricompare anche in germanico, se l'ant. ingl. *hređ-Gotum* (Widsith) «ai gloriosi Goti» rappresenta l'originaria lezione. Ma è soprattutto nel linguaggio poetico irlandese che tali composti sono ampiamente attestati; il Carney (1983) cita un passo in cui se ne hanno due consecutivi: *alaMaire márChoimded máthair* «seconda-Maria del grande Dio madre» (altro materiale in Campanile 1988, 39).

Credo, comunque, che, quantunque la nostra ricerca punti qui, in relazione allo specifico problema della metrica indoeuropea, ad evidenziare meri dati formali, tuttavia il carattere stesso di globalità proprio dei problemi culturali e l'esigenza di vedere in concreto come venisse generato e strutturato un testo poetico, richiedono di collegare al riconoscimento degli arcaismi linguistici quello degli arcaismi contenutistici, in quanto sia gli uni che gli altri tendono a realizzare il medesimo effetto di estraneamento dalla realtà attuale e di proposizione di una realtà diversa. Si tratterà, in sostanza, di riprendere l'annoso tema dei *Realien* nei testi poetici, depurandolo, però, di ogni curiosità antiquaria o archeologica e riconoscendogli la dignità di elemento costitutivo del discorso poetico.

Su un argomento così ampio daremo qui solo pochissimi accenni, in relazione al modo in cui nelle raffigurazioni poetiche i prìncipi, i guerrieri e gli dei della seconda funzione vengono «congelati» in una fase tecnica e culturale visibilmente anteriore al testo in cui appaiono. Prendiamo il caso della clava.

Si tratta di un'arma decisamente elementare, propria di una tecnologia che non è ancora in grado di produrre (o, almeno, di produrre in quantità sufficiente) armi in tutto o in parte metalliche, come la spada, il giavellotto e l'arco. Ora, la cultura vedica conosce queste armi, ma Indra, il dio della guerra, è costantemente rappresentato armato di clava (*vajra-*) e a quest'arma si riferisce tutta una serie di suoi epiteti: *suvajra-, vajradakṣiṇa-, vajrabāhu-, vajrabhṛt- vajravāh-, vajrahasta-, vajrin-, vajrivat-*. Lo stesso avviene nella cultura avestica per Mitra, che ha acquisito una forte connotazione militaresca; basterà rileggere Yt. 10, 132:

hištaite aom vāšahe
miθrahe vouru.gaoyaoitōiš
vazrəm srīrəm hunivixtəm
satafštānəm satō.dārəm
fravaēγəm vīrō.nyāncim
zarōiš ayaŋhō frahixtəm
amavatō zaranyehe
amavastəməm zayanąm
vərəθravastəməm zayanąm;
mainyavasā vazənti

mainyavasā patənti
kamərəδe paiti daēvanąm.

There, on grass-land magnate Mithra's chariot, is in readiness his beautiful, easily brandished mace; with its hundred bosses and hundred blades (it is) a feller of men as it swings forward; strongest of weapons, most valiant of weapons, it is cast in strong, yellow, gilded iron; hailing from supernature it flies (*lit.* they fly), hailing from supernature it (*lit.* they) fall(s), on to the evil head(s) of evil gods (Gershevitch 1959).

Qui si osserverà che la clava di Mitra riceve gli epiteti di *satafštānəm* «dai cento nodi» e di *satō.dārəm* «dai cento spigoli» (così mi parrebbe più opportuno intenderlo), i quali sono identici, dal punto di vista semantico, a due epiteti vedici della clava di Indra: *šataparvan-* e *šatāšri-*. È ragionevole, a questo punto, concludere che sia in vedico che in avestico la raffigurazione poetica del dio clavigero ripete una tradizione di età quanto meno indoiranica.

Sarebbe errato, a mio parere, pensare che la giustificazione di tali rappresentazioni culturalmente arcaiche sia da ricercarsi in una sorta di fedeltà storica, da parte del poeta, nei confronti del momento in cui primamente esse vennero a costituirsi, sia che si tratti della genesi di un culto, sia del ricordo di avvenimenti lontani nel tempo. Il poeta, al contrario, è consapevole dell'effetto che questi «anacronismi» hanno sugli ascoltatori e arriva al punto di richiamarne esplicitamente l'attenzione su di essi, come avviene in Omero, H 136 ss.:

τοῖσι δ''Ερευθαλίων πρόμος ἵστατο, ἰσόθεος φώς,
τεύχε' ἔχων ὤμοισιν Ἀρηϊθόοιο ἄνακτος,
δίου Ἀρηϊθόου, τὸν ἐπίκλησιν κορυνήτην
ἄνδρες κίκλησκον καλλίζωνοί τε γυναῖκες,
οὕνεκ' ἄρ' οὐ τόξοισι μαχέσκετο δουρί τε μακρῷ,
ἀλλὰ σιδηρείῃ κορύνῃ ῥήγνυσκε φάλαγγας.

Un identico e rapido tocco d'arcaismo in *Aen.* 10, 317 ss.:

nec longe Cissea durum
immanemque Gyan sternentis agmina clava
deiecit leto; nihil illos Herculis arma
nec validae iuvere manus genitorque Melampus.

La clava, cioè, anche qui serve a creare una dimensione temporale, un effetto di estraneamento.

Nel considerare questi arcaismi materiali, comunque, si dovrà accuratamente evitare la tentazione di vedere in essi la conservazione di elementi residuali di età indoeuropea. Ciò che è indoeuropeo, in realtà, è l'arcaismo come categoria formale delle strutture poetiche, non il singolo oggetto che, di volta in volta, può venire evocato e che, in sé, deve essere antico e desueto rispetto alla composizione del testo, ma non necessariamente già tipico della cultura indoeuropea. Per chiarire questo punto basterà un esempio.

I guerrieri celti continentali portavano una sorta di collana che i Romani, con termine mutuato da un dialetto gallico (cf. Campanile 1981, 91 ss.), chiamavano *torques*. Lo stesso uso si ritrova nelle fasi più antiche delle culture celtiche insulari, ma sempre in età preletteraria (cf. Ashbee 1978; Raftery 1984); eppure, è possibile riscontrare una continuità ininterrotta (pur nelle inevitabili lacune della documentazione sia archeologica che letteraria) fra la cultura che conosceva l'oggetto nella sua fisicità e la cultura posteriore in cui esso sopravvive come arcaismo culturale del linguaggio poetico. In gallese l'epiteto *eurdorch* «dall'aureo *torques*» appare già, in riferimento ai guerrieri, nel *Canu Aneirin* (c. 600) come «empty formula of archaic origin preserved in heroic poetry» (Jackson 1969, 34) e di lì si continua poi nella tradizione poetica (cf. Lloyd-Jones 1950, 496); in Irlanda una quartina probabilmente del sec. IX celebra Dorchaide figlio di Conchobar come «gioiello della cavalleria ornata di collane» (*a mind marcsluaig muinchoraig*, Meyer 1919 nr. 38), con un arcaismo tanto più vistoso in quanto si riferisce non a una figura dell'antichità, ma a un contemporaneo del poeta.

Conservano questi epiteti il ricordo di un elemento reale della cultura indoeuropea? La domanda avrebbe un significato preciso solo al prezzo di dimenticare che altro è la ricostruzione di quella cultura, altro la determinazione delle fonti dei nostri singoli testimoni. E in questa prospettiva l'eventuale indoeuropeicità della collana dei guerrieri diviene scarsamente rilevante, in quanto, in ogni caso, ogni poeta attingeva non direttamente all'archetipo indoeuropeo, ma ad una fonte che, per quanto antica, ne era manifestamente più recente. Per quanto, poi, in particolare concerne la collana, noi siamo fortunatamente in grado di stabilire fin dove arrivassero i ricordi di un poeta irlandese vissuto quasi certamente nel sec. VIII.

In un nostalgico poemetto in lode della roccaforte di Alenn, antica sede dei re del Leinster, se ne ricordano lo splendore e i lussi (Meyer 1912):

> a ceóil binni in cach thráth,
> a fínbárc for tondgur fland,
> a fross argait orddain móir,
> a tuirc óir a tírib Gall (str. 11)

«i suoi armoniosi concerti ad ogni ora, la sua nave vinaria sull'onda purpurea, l'abbondanza d'argento dal grande splendore, i suoi *torques* d'oro dalle terre di Gallia».

La memoria storica del poeta arrivava, dunque, fino agli ultimi secoli dell'era antica, quando fiorivano i rapporti commerciali con la Gallia (cf. Zimmer 1909/10) e da essa l'Irlanda importava merci di lusso, come il vino (cf. *fínbárc* nella quartina ora citata!) e, appunto, i *torques* d'oro; per quanto concerne questi ultimi, l'archeologia conferma puntualmente la provenienza continentale degli esemplari ritrovati in Irlanda.

In questo concreto quadro di tradizioni e di ricordi storici perde rilevanza il problema se la collana dei guerrieri esistesse o no già nella cultura indoeuropea; o meglio, il problema conserva tutta la sua importanza, ma solo in altra sede, non in un discorso incentrato sulla tecnica poetica dell'arcaismo nelle singole culture letterarie.

Connessa alla questione dell'arcaismo linguistico è – almeno in qualche misura – quella dell'*ordo verborum*, nel senso che il testo poetico può conservare situazioni che non esistono nella lingua d'uso, ma che esistevano (o che il poeta riteneva esistessero, il che è lo stesso) in fasi più antiche. In questo campo, ove s'intrecciano in maniera inestricabile arcaismi autentici, arcaismi analogici e pseudoarcaismi, si rivela troppo debole la metodologia usata nei nostri manuali, fondata sull'opposizione fra ordine marcato e ordine non marcato (esemplare, da questo punto di vista, Lehmann 1974), e sarebbe necessaria un'ampia serie d'indagini fondate su materiale monoglottico, ma con impostazione diacronica e, quindi, implicitamente anche indoeuropeistica. Per tali ragioni mi limito qui a rimandare alle osservazioni fatte in precedenza su alcune peculiarità assai vistose nell'*ordo verborum* della poesia irlandese arcaica, peculiarità che sono sì manifestamente conservatrici di una situazione indoeuropea da renderne oziosa ogni dimostrazione.

Ad un diverso livello si pone, come proprio del linguaggio poetico, l'uso della metafora e dell'epiteto: qui, infatti, siamo alle radici profonde di quel linguaggio, che da un lato evidenzia l'identità sostanziale del diverso, dall'altro sottolinea e presenta in rinnovata luce all'auditore le qualità intrinseche dell'oggetto. Anche in questo campo, comunque, mi parrebbe necessaria una rinnovata metodologia d'indagine che rinunzi a operazioni puramente catalogiche e tassonomiche per mettere, al contrario, più in luce come nelle singole culture venisse connotato il singolo oggetto nei suoi analoghi (metafora) e nei suoi contenuti permanenti (epiteto); questa mi parrebbe essere anche la condizione per ogni tentativo di ordine ricostruttivo su ampia scala e, dunque, significativo anche dal punto di vista di un reale recupero della cultura indoeuropea.

L'epiteto, come costituente delle formule del linguaggio poetico, reintroduce un discorso su temi puramente metrici. È noto, infatti, che il Nagy (1974), in un volume che ha avuto meritata risonanza, si è risolutamente opposto all'opinione secondo cui il metro costituirebbe il *prius* rispetto alla formula (dal che proviene anche la comune affermazione che la formula si adegua al metro) e ha individuato, invece, proprio nella formula l'elemento storicamente generatore del metro.

Il Nagy, infatti, non si limita ad una generica accettazione delle tesi del Meillet (cui abbiamo accennato in precedenza), ma si pone in concreto il problema di come i singoli metri nelle singole culture vennero a costituirsi e a stabilizzarsi. Esisteva, per esempio, un ottonario indoeuropeo; ma come venne esso a trasformarsi nel gliconeo greco, che, con la sua peculiare e stabile cadenza, è qualcosa di più specifico di un semplice ottona-

rio? E come spiegare la genesi di quei metri, come l'esametro, che non sono immediatamente riportabili a un prototipo indoeuropeo?

L'ipotesi del Nagy è che questo processo che è, insieme, di scelta e di fissazione abbia a suo fondamento l'impiego di determinate formule. Per riprendere un caso a lungo analizzato dall'autore, un ottonario che termini con la formula κλέος ἄφθιτον è, di fatto, un gliconeo; la sua variante catalettica (con una formula, cioè, come κλέος ἐσθλόν) è un ferecrateo. Ora, se noi consideriamo un ferecrateo «formulare», come δέπας ἀμφικύπελλον (A 584 etc.) o come νέας ἀμφιέλισσας (P 612 etc.), e ne espandiamo la formula, il risultato sarà δέπας οἴσεται ἀμφικύπελλον (Ψ 663 etc.) e νέες ἤλυθον ἀμφιέλισσαι (N 174 etc.) che in sé sono paremiaci e che con ulteriori analoghe espansioni (e con stabilizzazione spondaica della base) produrranno l'esametro. Il quale, dunque, è rappresentabile con la formula pher^{3d} (ferecrateo a triplice espansione dattilica).

L'impostazione del Nagy, che ovviamente presuppone sia il modello della «innere Erweiterung» adottato dallo Snell per i metri eolici, sia l'analisi dei modelli di espansione formulare operata da Parry e Hainsworth (cf. Durante 1974), ha il merito indubbio di una vigorosa storicizzazione della metrica greca e vedica, giacché non si limita a riaffermare la linea di continuità che le lega all'archetipo indoeuropeo, ma vuole individuare concretamente e in dettaglio l'elemento che determinò questa trasformazione e le relative modalità.

Detto questo, bisognerà, però, aggiungere che la maestria filologica dell'autore non appare pienamente consapevole del fatto che in ogni campo la trattazione tecnica richiede una preliminare riflessione metodologica sui concetti stessi che entrano in giuoco: nel nostro caso, in primo luogo, metro e formula. Su questo punto abbiamo fatto un breve accenno già in altra sede (Campanile 1987); qui converrà esplicitare meglio le nostre riserve.

I metri greci e vedici, infatti, (ma questa considerazione ha una validità generale) appaiono a noi come formati da una sequenza fissa e precostituita di sillabe brevi, lunghe o ancipiti, solo perché noi li consideriamo a posteriori, nella loro già realizzata oggettività. Ma, in realtà, ciò che di una sequenza verbale ha fatto un verso, non è la sua rispondenza a un certo schema metrico, bensì unicamente la sua iterazione nell'ambito di un testo. E ciò dipende dal fatto che gli schemi metrici non sono né mimesi di modelli naturali, né realizzazione di idee platoniche, bensì creazioni storiche che in tanto esistono, in quanto sono (ri)conoscibili; e questa (ri)conoscibilità, a sua volta, trova garanzia assoluta solo nell'iterazione.

L'aver trascurato questa premessa ha portato, per esempio, a considerare metriche (solo perché intrinsecamente e inevitabilmente portatrici di uno schema metrico) anche iscrizioni quali:

Ἑρμησιφάνης μ'ἀνέθηκεν τὴφροδίτη ·

e

Εὔαρχός με ἀνέθηκε τοῖσι Διοσκόροισιν ·

analizzate rispettivamente come enoplio + monometro trocaico e come doppio hemiepes f. (Gentili 1981); sarebbe interessante sapere come i due autori si sarebbero dovuti esprimere in prosa. Ciò, d'altra parte, non implica affatto che un testo costituito per ipotesi da un singolo verso sia per sua natura sempre inanalizzabile; possono, nei singoli casi, intervenire criteri sussidiari, relativi al corpus, al linguaggio, al dialetto etc.; e non sono criteri in contrasto con quanto si affermava a proposito dell'iterazione, giacché essi non fanno altro che trasportare questo criterio dal testo preso in esame ad altri testi ad esso strettamente affini.

Se si accetta, dunque, questa premessa metodologica, è allora evidente che la formula non può affatto creare il metro, in quanto essa lo creerebbe solo se venisse meccanicamente ripetuta in una sequenza di più versi ovvero, il che è lo stesso, se in ciascun verso della sequenza (e nella stessa posizione, ovviamente) ricorressero formule diverse ma metricamente equivalenti. In altre parole, un «verso» indoeuropeo come quello ricostruito dal Nagy (1974, 141):

*$\breve{\text{i}}$ $\breve{2}$ $\breve{3}$ *klewŏs ñdhg^{w}hitom*
4 5 6 7 8

non è, in realtà, né un ottonario né, tanto meno, l'antenato del gliconeo né, più in generale, un verso; potrebbe ottenere una o più di queste definizioni solo se apparisse in un contesto ove a ciascun membro competesse la medesima definizione.

In casi di questo genere la preliminare riflessione metodologica suggerisce anche la conseguente prassi euristica: per dimostrare la propria ipotesi il Nagy avrebbe dovuto individuare e ricostruire non una formula, bensì un testo strutturabile in versi; e se questa strutturazione fosse resa possibile dalla presenza di una o più formule, allora la dimostrazione sarebbe raggiunta. Ma ciò, evidentemente, è impossibile a realizzarsi.

A conclusioni non diverse ci porta una riflessione sulla natura della formula nel linguaggio poetico.

È un dato di fatto che ogni formula è fungibile con altre formule di contenuto analogo; le eccezioni a questo principio sono quanto mai rare e dipendono, presumibilmente, dalla povertà dei nostri materiali assai più che da una presunta impossibilità di variazione.

Prendiamo il caso dei cavalli (al plurale, in quanto aggiogati al carro); il loro pregio naturale, che l'epiteto dovrà sottolineare, è la velocità: quindi, per esempio, ἵπποι ὠκύποδες (B 383 etc.). Ma è possibile anche una variazione puramente formale, come ἵπποι ποδώκεες (B 764); o anche epiteti che in tutta evidenza esprimono o presuppongono il medesimo concetto come ἵπποι ἀεθλοφόροι (Λ 699 etc.) e κρατερώνυχες ἵπποι (E 329 etc.). A questi, forse, sarà da aggiungersi anche πόδαργοι che, quan-

tunque non appaia come epiteto, parrebbe avere una analoga preistoria di epiteto alle spalle, in quanto Πόδαργος è più volte in Omero nome di cavallo. Infine, le variazioni individuali sul medesimo tema, come ἀκαμαντόποδες in Pindaro o ἀελλόποδες in Simonide.

La stessa situazione ricorre in vedico. Qui l'epiteto di base è *āšu-* «veloce» (come ὠκύς lo è in greco), e poi tutta un'indefinita serie di variazioni che esprimono la stessa idea: *raghudru-, mitadru-, raghupatvan-, raghuṣyad-, raghuvartani-, vājambhara-, vṛṣapāṇi-, dravatpāṇi-, vīḍupāṇi-, akhidrayāman-* etc. Analogamente in avestico si parte da *āsu-* «veloce» e, in questo medesimo ambito semantico, si hanno, poi, *aurvant-, aurva-, ravō.fraoδman-, dərəzi.taka-* etc.

Ora, il fatto che, a livello lessicale, l'unico elemento vistosamente comune sia solo «i veloci cavalli», non deve farci concludere che la formula ὠκέες ἵπποι ~ *ašvā āšavaḥ* ~ *aspaŋhō āsavō* godesse di uno *status* particolare e privilegiato, tale da rendere la sua stessa presenza feconda di conseguenze perfino sul piano metrico; e questa limitazione vale non solo per le singole lingue indoeuropee, ma altresì per l'indoeuropeo stesso, se non vogliamo identificare, come troppe volte è accaduto, la ricostruzione culturale con quella lessicale.

Da questo punto di vista, cioè, si deve sottolineare che, mentre la formula, nella sua generalità di elemento linguistico, aveva un rilievo enorme nella prassi poetica indoeuropea, lo stesso non vale affatto per ogni singola e concreta formula, giacché quest'ultima è solo, e caso per caso, la contingente realizzazione di un'intuizione relativa alla natura dell'oggetto trattato, la quale realizzazione si origina sempre da un dialettico confronto fra il tesoro della tradizione (esso stesso quanto mai ricco e vario) e la volontà individuale del poeta (nel senso, naturalmente, non di capriccio o arbitrio ma, piuttosto, in quello di *Kunstwollen*), il quale, nel solco di questa tradizione, può non soltanto scegliere, ma anche innovare, divenendo egli stesso tradizione. Il che vale a dire che, nel quadro della lingua poetica indoeuropea, non esisteva un catalogo di formule fisse, poche ed esistenti *ab aeterno*, ma che il patrimonio formulare si configurava, piuttosto, come un insieme magmatico, proteiforme, sempre suscettibile di variazioni e di arricchimenti. Tanto meno giustificata, quindi, apparirà, in rapporto a queste considerazioni, l'eventualità stessa di una responsabilità della formula (intesa come singola e specifica formula) nella genesi dei metri.

Alla luce di quanto abbiamo finora esposto, la metrica indoeuropea ci si presenta totalmente libera da quegli schemi formali che caratterizzano quella vedica e greca, il che, fra l'altro, ci dà anche la misura della individualità di queste grandi culture. E che le loro metriche non debbano considerarsi semplicemente come fedele conservazione di un patrimonio ereditario, era stato, del resto, già intuito dal Meillet (1923), quando sosteneva che l'esametro greco non è di origine indoeuropea.

La nostra ipotesi, naturalmente (e ne siamo ben consapevoli), apre più problemi di quanti ne risolva, giacché ci impedirà di seguitare a dedurre le singole metriche indoeuropee da un archetipo che, in buona sostanza, è già pressoché identico ad esse, e pone, quindi, nuove domande sia in termini di creatività (termine che non dovrà avere nulla di scandaloso e di antiscientifico quando si parla di fenomeni artistici), sia in relazione a contatti orizzontali fra le culture indoeuropee di età preistorica. Ma, d'altra parte, questa vastissima serie di nuovi interrogativi non può costituire obiezione a un'ipotesi che vorrebbe chiarire solo una situazione indoeuropea e non pretende certo di dare fondo alla millenaria e autonoma preistoria di più culture sempre più divergenti.

In sé il modello che abbiamo proposto – quello di una poesia che si distingue dal parlare quotidiano del suo tempo unicamente sul piano linguistico – non ha nulla di sorprendente; anzi, se vogliamo, è decisamente banale, in quanto dal punto di vista teoretico è da lungo tempo acquisito il principio che la poesia non è funzione del metro e, come dato di fatto, da molti decenni ormai, almeno nella prassi occidentale, la poesia ha rinunciato ad ogni rapporto con schemi metrici predeterminati. Che un testo possa e debba essere definito poetico anche se il suo autore non ha contato o misurato le sillabe, è difficilmente contestabile.

Questo punto di vista, infine, suggerisce anche un diverso e nuovo approccio ai testi poetici delle antiche culture indoeuropee. Non sarà l'approccio tradizionale del glottologo che vede nei testi solo la materia prima per ricostruire formule e metri della poesia indoeuropea (giacché abbiamo visto che di metri non è il caso di parlare e che la formula è entità ben diversa dall'accoppiamento stabile di un paio di lessemi). Ma non potrà essere nemmeno l'approccio del filologo, che trova un limite insuperabile nel carattere monoglottico della sua indagine. Dovrà essere, piuttosto, l'approccio di chi nei testi di più culture – e da ciò l'esigenza insopprimibile del metodo comparativo – sa riconoscere (e, dunque, ricostruire), come parte di un patrimonio antico e tradizionale, anche atteggiamenti di lingua e di stile che hanno giustificazione storica nel quadro di una tradizione che muove dalla cultura indoeuropea. Si tratterà, probabilmente, di una lettura di testi coerente con l'insegnamento dumézilianо, volta non alla ricostruzione di un «oggetto» indoeuropeo nella sua concreta materialità quanto, piuttosto, diretta al riconoscimento della sua persistenza nelle più diverse creazioni delle singole culture indoeuropee e, attraverso questa via, alla costruzione non di un catalogo (che sarebbe povero e riduttivo), ma di un sistema di funzioni tale da coprire un'intera area culturale.

BIBLIOGRAFIA

ALLEN F., 1879: *Ueber den Ursprung des homerischen Versmasses*, KZ 24, p. 556 ss.

ARNOLD E. V., 1905: *Vedic Metre*, Delhi/Varanasi/Patna.

ARRIGHETTI G. 1976: *In tema di poetica greca arcaica e tardo-arcaica*, SCO 25, p. 280 ss. (= G.A., *Poeti, eruditi e biografi. Momenti della riflessione dei Greci sulla letteratura*, Pisa 1987, p. 37 ss.).

ASHBEE P., 1978: *The Ancient British. A Social-Archaeological Narrative*. Norwich.

BADER F., 1983: *De l'«auscultation» à la «célébrité» en latin: formes de la racine *kel-*, Hommages Cousin, Besançon, p. 27 ss.

BADER F., 1984: *Une structure narrative indo-européenne héritée: fiction et réalité*, Hommages Lerat, Paris, p. 13 ss.

BECHTEL F., 1921: *Die griechischen Dialekte*, 1. Band, Berlin.

BEEKES R., 1982: *GAv.* mà *and the PIE Word for «Moon, Month», and the Perfect Participle*, JIES 10, p. 53 ss.

BENVENISTE E., 1931: *Deux notes iraniennes*, BSLP 32, p. 86.

BENVENISTE E., 1932: *Les classes sociales dans la tradition avestique*, JA 221, p. 117 ss.

BENVENISTE E., 1945: *La doctrine médicale des Indo-Européens*, RHR 130, p. 5 ss.

BENVENISTE E., 1968: *Phraséologie poétique de l'indo-iranien*, Mélanges Renou, Paris, p. 73 ss.

BENVENISTE E., 1969: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris.

BENVENISTE E., RENOU L, 1934: *Vṛtra et Vṛθragna*, Paris.

BERGIN O., 1970: *Irish Bardic Poetry*, Dublin.

BIANCHI BANDINELLI R., 1957: *Sulla formazione del ritratto romano*, Società 13, p. 18 ss.

BINCHY D., 1961: *The Background of the Early Irish Literature*, Studia Hib. 1, p. 7 ss.

BINCHY D., 1963: *Secular Institutions*, in *Early Irish Society*, ed. by D. Millon, Dublin, p. 39 ss.

BINCHY D., 1975/6: *The Pseudo-Historical Prologue to the Senchas Már*, Studia Celtica 10/11, p. 15 ss.

BINCHY D., 1978: *Corpus Iuris Hibernici*, rec. D.B., Dublin.

BOLOGNA M. P., 1983: *Una testimonianza di cultura «indoeuropea» in Eschilo*, SCO 33, p. 287 ss.

BOLOGNA M. P., 1988: *Ricerca etimologica e ricostruzione culturale. Alle origini della mitologia comparata*, Pisa.

BUCK C., 1955: *The Greek Dialects*, Chicago.

BURROW TH., 1954: *The Sanskrit Precative*, Festschrift Weller, Leipzig, p. 35 ss.

BURROW TH., 1957: *An Archaic Verbal Termination in Early Indo-Aryan*, IIJ 1, p. 61 ss.

CA: *Canu Aneirin* gol. I. Williams, Caerdydd.

CAMERA C., 1971: *La questione del digamma nel greco miceneo*, SMEA 13, p. 123 ss.

CAMPANILE E., 1963: *Note sul saturnio*, ASNP 32, p. 183 ss.
CAMPANILE E., 1966: *Tre etimologie irlandesi*, SSL 6, p. 149 ss.
CAMPANILE E., 1975: *Una struttura indoeuropea a Roma*, SSL 15, p. 36 ss.
CAMPANILE E., 1977: *Ricerche di cultura poetica indoeuropea*, Pisa.
CAMPANILE E., 1979: *Indogermanische Metrik und altirische Metrik*, ZCPh 37, p. 174 ss.
CAMPANILE E., 1981: *Studi di cultura celtica e indoeuropea*, Pisa.
CAMPANILE E., 1982: *La metrica comparativa di Hermann Usener*, in *Aspetti di Hermann Usener filologo della religione*, a cura di A. Momigliano, Pisa, p. 137 ss.
CAMPANILE E., 1983: *Georges Dumézil indoeuropeista*, Opus 2, p. 355 ss.
CAMPANILE E., 1984: *Quale ricostruzione dell'indoeuropeo?*, IL 9, p. 67 ss.
CAMPANILE E., 1985: *L'irlandese antico e la sua genesi come lingua letteraria*, in *La formazione delle lingue letterarie* (a cura di A. Quattordio), Pisa, p. 57 ss.
CAMPANILE E., 1986: *'Ανόστεος δν πόδα τένδει*, Festschrift Risch, Berlin/New York, p. 355 ss.
CAMPANILE E., 1987: *Indogermanische Dichtersprache*, in *Studien zum indogermanischen Wortschatz*, hgg. von W. Meid, Innsbruck, p. 21 ss.
CAMPANILE E., 1988: *Die älteste Hofdichtung von Leinster. Alliterierende reimlose Strophen*, Wien.
CAMPANILE E., 1988a: *Meaning and Prehistory of Olr. lúan láith*, Studies Polomé, Berlin/New York/Amsterdam, p. 89 ss.
CAMPANILE E., 1988b: rec. a Renfrew 1987, Kratylos 33, p. 49 ss.
CAMPANILE E., 1988c: *I bovi del Sole Iperione*, IL 11, p. 25 ss. [1986].
CAMPANILE C., 1988d: *Tradizione storiografica romana e ideologia indoeuropea*, in *Alle origini di Roma*, a cura di E. C., Pisa, p. 9 ss.
CAMPANILE E., 1989: *Zur Etymologie von altir.* arae *und* eirr, ZCPh 43, p. 174 ss.
CAMPANILE C., ORLANDI CH., SANI S., 1974: *Funzione e figura del poeta nella cultura celtica e indiana*, SSL 14, p. 228 ss.
CARMICHAEL A., 1972: *Carmina Gadelica* (rist.), Edinburgh and London.
CARNEY J., 1983: *The Dating of Early Irish Verse Texts*, Éigse 19, p. 177 ss.
CHAMBERS R., 1965: *Widsith. A Study in Old English Heroic Legend*, New York.
CHANTRAINE P., 1942: *Grammaire homérique. Phonétique et morphologie*. Paris.
CHARLES-EDWARDS T., 1980: *Nau Kynywedi Teithiauc*, in *The Welsh Law of Women*, Studies Presented to D.A. Binchy, Cardiff, p. 23 ss.
DANDEKAR R., 1974: *The Two Births of Vasiṣṭha. A Fresh Study of Ṛgveda VII, 39, 9-14*, Gedenkschrift Güntert, Innsbruck, p. 223 ss.
D'ARBOIS DE JUBAINVILLE H., 1883: *Introduction à l'étude de la littérature celtique*, Paris.
DARMESTETER J., 1877: *Ormazd et Ahriman*, Paris.
DARMESTETER J., 1878: *Notes sur l'Avesta*, MSLP 3, p. 52 ss.
DARMESTETER J., 1878a: *Une métaphore grammaticale de la langue indo-européenne*, MSLP 3, 319.

DARMESTETER J., 1883: *Etudes iraniennes*, Paris.
DARMESTETER J., 1892: *Le Zend-Avesta, I-III*, Paris.
DEBRUNNER A., 1954: *Die Nominalsuffixe* (= J. Wackernagel, *Altindische Grammatik* II, 2), Göttingen.
DELBRÜCK B., 1888: *Syntaktische Forschungen, I*, Halle.
DELEBECQUE E., 1951: *Le cheval dans l'Iliade*, Paris.
DE SAUSSURE F., 1881: *ΑΓΑΜΕΜΝΩΝ*, MSLP 4, p. 432 (= Recueil, p. 403).
DE VRIES J., 1961: *Keltische Religion*, Stuttgart.
DILLON M., 1936: *The Relationship of Mother and Son, of Father and Daughter, and the Law of Inheritance with Regard to Women*, in *Studies in Early Irish Law* (aut. v.), Dublin/London, p. 131 ss.
DILLON M., 1953: *Serglige Con Culainn*, ed. by M. Dillon, Dublin.
DILLON M., CHADWICK N., 1967: *The Celtic Realms*, London.
DOBBS M., 1954: *On the Graves of Leinster Men*, ZCPh 24, p. 139 ss.
DUCHESNE-GUILLEMIN J., 1963: *Le x̌arnah*, AION-L 5, p. 19 ss.
DUMÉZIL G., 1930: *La préhistoire indo-iranienne des castes*, JA 216, p. 109 ss.
DUMÉZIL G., 1958: *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles.
DUMÉZIL G., 1968: *Mythe et épopée*, I, Paris.
DUMÉZIL G., 1968a: *L'ašvamedha du colonel de Polier*, Festschrift Kuiper, The Hague/Paris p. 430 ss.
DUMÉZIL G., 1977: *Religione romana arcaica* (trad. it.), Milano.
DUMÉZIL G., 1979: *Mariages indo-européens*, Paris.
DURANTE M., 1962: *Ricerche sulla preistoria della lingua poetica greca. L'epiteto*, RAL 17, p. 25 ss.
DURANTE M., 1971: *Sulla preistoria della tradizione poetica greca*, Roma, vol. I.
DURANTE M., 1974: rec. a Nagy 1974, Kratylos 19, p. 41 ss.
EIS G., 1964: *Altdeutsche Zaubersprüche*, Berlin.
ERNOUT A., 1962: *Plaute*, vol. VI, Paris.
EVANGELISTI E., 1969: *Per l'etimologia di pontifex*, Brescia.
FERNÁNDEZ-GALIANO M., 1986: *Odissea*, vol. VI a cura di M. F.-G. (trad. it.), Milano.
FLOYD E., 1980: *Kleos aphthiton: An Indo-European Perspective on Early Greek Poetry*, Glotta 58, p. 133 ss.
FRIEDRICH J., 1959: *Die hethitischen Gesetze*, Leiden.
FROMM H., 1967: *Kalevala-Kommentar*, München.
FUGIER H., 1963: *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris.
GENTILI B., 1978: *Poeta – committente – pubblico: Stesicoro e Ibico*, Studi Ardizzone, I, Roma p. 391 ss.
GENTILI B., 1981: *Preistoria e formazione dell'esametro*, in *I poemi epici rapsodici e la tradizione orale*, a cura di C. Brillante ed altri, Padova, p. 75 ss.
GERSHEVITCH I., 1959: *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge.

GERSTEIN M., 1974: *Germanic Warg: The Outlaw as Werwolf*, in *Myth in Indo-European Antiquity*, ed. by G. Larson, Berkeley, p. 131 ss.

GIMBUTAS M., 1980: prefazione a JIES 8.

GOETZE A., 1955: *Hittite Dress*, Festschrift Sommer, Wiesbaden, p. 48 ss.

GONDA J., 1948: *The so-called secular, humorous and satyrical hymns of the Ṛgveda*, in *Selected Studies, III*, Leiden 1975, p. 361 ss.

GONDA J., 1963: *The Vision of the Vedic Poets*, The Hague.

GONDA J., 1969: *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, Leiden.

GUSMANI R., 1975: *Le iscrizioni poetiche lidie*, in *Studi Stella*, Trieste, p. 255 ss.

GWYNN E., 1913: *The Metrical Dindshenchas*, part III, Dublin.

GWYNN E., 1924: id., part. IV.

HAUDRY J., 1977: *L'emploi des cas en védique*, Lyon.

HAUDRY J., 1981: *Les Indo-Européens*, Paris.

HAUDRY J., 1982: *Préhistoire de la flexion nominale indo-européenne*, Lyon.

HAUDRY J., 1982a: *Comparative Mythology and Comparative Philology*, in Homage to Dumézil, ed. by E. Polomé, Washington, p. 17 ss.

HAVERS W., 1931: *Handbuch der erklärenden Syntax*, Heidelberg.

HEESTERMAN J., 1957: *The Ancient Indian Royal Consecration*, 's Gravenhage.

HENDERSON G., 1899: *Fled Bricend*, ed. by G. H., Dublin.

HENNESSY W., 1939: *The Annals of Loch Cé*, ed. by W. H., vol. I, Dublin.

HERBIG G., 1916: *Zur Vorgeschichte der römischen pontifices*, KZ 47, p. 211 ss.

HEUBECK A., 1968: *'Αγαμέμνων*, in Gedenkschrift Brandenstein, Innsbruck, p. 357 ss.

HEUBECK A., 1983: *Odissea*, vol. III, a cura di A. H. (trad. it.), Milano.

HEUSLER, A. 1943: *Altgermanische Dichtung*^{2}, Potsdam.

HOFFMANN K., 1969: *Vedisch vidh, vindh*, Sprache 15, p. 1 ss.

HORSCH P., 1966: *Die vedische Gāthā- und Śloka-Literatur*, Bern.

HULL V., 1933: *The Milesian Invasion of Ireland*, ZCPh 19, p. 155 ss.

HULL V., 1956: *The Date of Aipgitir Crábaid*, ZCPh 25, p. 88 ss.

HUMBACH H., 1959: *Die Gathas des Zarathustra*, 2 B., Heidelberg.

IMPARATI F., 1964: *Le leggi ittite*, Roma.

INSLER S., 1975: *The Gāthās of Zarathustra*, Leiden.

JACKSON K., 1969: *The Oldest Scottish Poem. The Gododdin*, Edinburgh.

JAKOBSON R., 1952: *Slavic Epic Verse: Studies in Comparative Metrics*, OSlP 3 (= Selected Writings, IV, The Hague/Paris, p. 414 ss.).

JONES H., 1961: *The Geography of Strabo, VII*, Cambridge Mass./London.

JONES TH., 1967: *The Black Book of Carmarthen 'Stanzas of the Graves'*, Sir John Rhŷs Memorial Lecture, British Academy.

KELLY F., 1976: *Audacht Morainn*, ed. by F. K., Dublin.

KRONASSER H., 1961: *Vorgeschichte und Indogermanistik*, in Theorie und Praxis der Zusammenarbeit zwischen den anthropologischen Disziplinen, Horn.

KUHN A., 1845: *Ueber die älteste Geschichte der indogermanischen Völker*, Berlin 1845 (testo rivisto in *Indische Studien* 1, 1850, p. 321 ss.).

KUHN A., 1853: *Ueber die durch Nasale erweiterten Verbalstämme*, KZ 2, p. 392 ss.

KUHN A., 1855: *Pfad, πάτος, πόντος, pons, pontifex*, KZ 4, p. 73 ss.

KUHN A., 1864: *Indische und germanische Segenssprüche*, KZ 13, p. 49 ss. e 113 ss.

KURYŁOWICZ J., 1975: *Metrik und Sprachgeschichte*, Wrocław/Warszawa.

LANG M., 1974: *Again the 'Marathon' Epigram*, in Tribute to B. D. Merritt, Locust Valley N. Y., p. 80 ss.

LEHMANN W., 1974: *Proto-Indo-European Syntax*, Austin and London.

LEIST B., 1889: *Alt-arisches Jus Gentium*, Jena.

LEUMANN M., 1947: *Die lateinische Dichtersprache*, MH 4, 116 ss.

LLOYD-JONES J., 1950: *Geirfa Barddoniaeth Gynnar Gymraeg*, rhan VI, Caerdydd.

LOMMEL H., 1927: *Untersuchungen über die Metrik des jüngeren Awesta*, ZII 5, p. 1 ss.

LOMMEL H., 1953: *Die Späher des Varuṇa und Mitra und das Auge des Königs*, Oriens 6, p. 323 ss.

LÜDERS H., 1959: *Varuṇa*, 2.B., Göttingen.

MACALISTER R., 1941: *Lebor Gabála Érenn*, part. IV, ed. by R. M., Dublin.

MAC CANA P., 1970: *Celtic Mythology*, London.

MAC CANA P., 1986: *Christianisme et paganisme dans l'Irlande ancienne*, in Rencontres de religions, éd. par P.M.C. and M. Meslin, Paris, p. 57 ss.

MAGGI D., 1976: *Interpretazione di Rigveda IV, 50, 2*, SSL 16, p. 163 ss.

MAWET F., 1987: *Les participes indo-européens (*-nt)*, in Linguistica e filologia, a cura di G. Bolognesi e V. Pisani, Brescia, p. 357 ss.

MAYRHOFER M., 1973: *Onomastica Persepolitana*, Wien.

MAYRHOFER M., 1986: *Segmentale Phonologie des Indogermanischen (= Indogermanische Grammatik, begründet von J. Kuryłowicz*, I, 1, 2), Heidelberg.

MEILLET A., 1923: *Les origines indo-européennes des mètres grecs*, Paris.

MELCHERT H., 1986: *Hittite uwaš and Congeners*, IF 91, p. 102.

MERKELBACH R., 1968: *Les papyrus d'Hésiode et la géographie mythologique de la Grèce*, Chronique d'Egypte 43, p. 133 ss.

MEYER K., 1910: *Fianagecht*, Dublin.

MEYER K., 1912: *Hail Brigit. An Old-Irish Poem on the Hill of Alenn*, Halle a.S./ Dublin.

MEYER K., 1913: *Ueber die älteste irische Dichtung. Rhythmische alliterierende Reimstrophen*, Berlin.

MEYER K., 1916: *Miscellanea Hibernica*, Urbana Ill.

MEYER K., 1919: *Bruchstücke der älteren Lyrik Irlands*, Berlin.

MINARD A., 1949: *Trois énigmes sur les Cent Chemins*, I, Paris.

MULCHRONE K., 1936: *The Rights and Duties of Women with Regard to Education of their Children*, in *Studies in Early Irish Law* (contr. v.), Dublin/London, p. 187 ss.

MULCHRONE K., 1939: *Bethu Phátraic*, ed. by K. M., Dublin/London.

MÜLLER K. O., 1828: *Die Etrusker*, Stuttgart.
MURPHY G., 1956: *Early Irish Lyrics*, Oxford.
NAGY G., 1974: *Comparative Studies in Greek and Indic Meter*, Cambridge Mass.
NIEDERMANN M., 1931: *Phonétique historique du Latin*, Paris.
Ó BRIAIN M., 1923: *Hibernica*, ZCPh 14, p. 309 ss.
O'BRIEN M., 1956: *Etymologies and Notes*, Celtica 3, p. 168 ss.
O'RAHILLY C., 1967: *Táin bó Cualnge*, ed. by C. O'R., Dublin.
O'RAHILLY TH., 1946: *Early Irish History and Mythology*, Dublin.
O'RAHILLY TH., 1946a: *On the Origin of the Names Érainn and Ériu*, Ériu 14, p. 7 ss.
PAGE D., 1951: *Alcman, the Parthenion*, Oxford.
PAGE D., 1963: *Corinna*, London.
PAVESE C., 1981: *Poesia ellenica e cultura orale*, in *I poemi epici rapsodici e la tradizione orale* cit., p. 231 ss.
PEDERSEN O., 1909: *Vergleichende Grammatik der keltischen Sprachen*, vol. I, Göttingen.
PEDERSEN O., 1913: id., vol. II.
PEDERSEN O., 1933: *Une étymologie balto-celtique*, Studi Baltici 3, p. 69 ss.
PIGGOTT ST., 1986: *Horse and Chariot: the Price of Prestige*, in Proc. of the 7th Intern. Congress of Celtic Studies, ed. by D. Ellis Evans (and al.), Oxford, p. 25 ss.
PIRART E., 1986: *Le traitement des laryngales intervocaliques en vieil-avestique métrique*, MSS 47, p. 159 ss.
POKORNY J., 1927: *Das nicht-indogermanische Substrat im Irischen*, ZCPh 16, p. 123 ss.
POKORNY J., 1928: *Conle's abenteuerliche Fahrt*, ZCPh 17, p. 193 ss.
PORZIG W., 1942: *Die Namen für Satzinhalte im Griechische und im Indogermanischen*, Berlin/Leipzig.
PORZIG W., 1954: *Die Gliederung des indogermanischen Sprachgebiets*, Heidelberg.
POWER M., 1917: *Cnucha cnoc os cionn Life*, ZCPh 11, p. 39.
PROSDOCIMI A., 1969: *Lituano ežeras, latino Egeria*, Studi Baltici, 10, p. 130 ss.
PUHVEL J., 1970: *Mythological Reflections on the Indo-European Medicine*, in *Indo-European and Indo-Europeans*, ed. by G. Cardona (et al.), Philadelphia, p. 369 ss.
RAFTERY B., 1984: *La Tène in Ireland. Problems of Origin and Chronology*, Marburg.
RENFREW C., 1987: *Archaeology & Language*, London.
RENOU L., 1956: *Hymnes spéculatifs du Véda*[3], Paris
RENOU L., 1957: *Introduction générale*, in J. Wackernagel, *Altindische Grammatik* I, Göttingen (edition nouvelle).
RENOU L., 1957a: EVP 3.
RENOU L., 1959: EVP 5.
RENOU L., 1961: EVP 9.
RENOU L., 1962: EVP 10.

RENOU L., 1964: EVP 13.
RENOU L., 1966: EVP 15.
RIB: *The Roman Inscriptions of Britain*, ed. by R. Collingwood and R. Wright, Oxford.
RISCH E., 1987: *Die ältesten Zeugnisse für κλέος ἄφθιτον*, KZ 100, p. 3 ss.
RIX H., 1970: *Anlautender Laryngal vor Liquida oder Nasalis sonans im Griechischen*, MSS 27, p. 79 ss.
SANI S., 1981: *Tecnica enumeratoria e potere magico del nome negli incantesimi dell'Atharvaveda*, in *Studi Vedici e Medio-Indiani*, a cura di R. Lazzeroni, Pisa, p. 101 ss.
SANI S., ORLANDI CH., 1990: *Atharvaveda (Gli inni magici)*, Torino.
SAYERS W., 1984: *Old Irish fert* «tie-pole», *fertas* «swingletree», *and the Seeress Fedelm*, EC 21, p. 171 ss.
SCHAEDER H., 1943: *Auf den Spuren der indogermanischen Dichtung*, Die Weltliteratur 18, p. 182 ss.
SCHERER A., 1953: *Gestirnnamen bei den indogermanischen Völkern*, Heidelberg.
SCHLERATH B., 1962: *Zu den Merseburger Zaubersprüchen*, in II. Fachtagung für indogermanische und allgemeine Sprachwissenschaft, Innsbruck, p. 139 ss.
SCHLERATH B., 1962/3: *Die «Welt» in der vedischen Dichtersprache*, IIJ 6, p. 103 ss.
SCHLERATH B., 1987: *Können wir die indogermanische Sozialstruktur rekonstruieren? Methodologische Erwägungen*, in *Studien zum indogermanischen Wortschatz*, hgg. von W. Meid, Innsbruck, p. 249 ss.
SCHMID W., 1987: *«Indo-European» – «Old-European». (On the Reexamination of Two Linguistic Terms)*, in *Studies Gimbutas*, Washington p. 322 ss.
SCHMITT R., 1967: *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden.
SCHMITT R., 1969: rec. a Benveniste 1969, Kratylos 14, p. 39 ss.
SCHMITT R., 1972: *Persepolitanisches III*, KZ 86, p. 82.
SCHMITT R., 1973: *Indogermanische Dichtersprache und Namengebung*, Innsbruck.
SCHRADER O., NEHRING A., 1917/29: *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, Berlin/Leipzig.
SCHRAMM G., 1957: *Namenschatz und Dichtersprache*, Göttingen.
SCHRÖDER F., 1927: *Ein altirischer Krönungsritus und das indogermanische Rossopfer*, ZCPh 16, p. 310 ss.
SCHULZE W., 1921: *Tocharisch tseke peke*, Sitzb. Preuss. Ak. Wiss., p. 293 ss.
SJOESTEDT-JONVAL M., 1936: *Légendes épiques irlandaises et monnaies gauloises*, EC 1, p. 1 ss.
SOMMER F., 1914: *Handbuch der lateinischen Laut- und Formenlehre*[2-3], Heidelberg.
SPARREBOOM M., 1985: *Chariots in the Veda*, Leiden.
STOKES W., 1862: *Three Irish Glossaries*, London/Edinburgh.
STOKES W., 1877: *Three Middle-Irish Homilies*, Calcutta.
STOKES W., 1891: *The Second Battle of Moytura*, EC 12, p. 52 ss.

Stokes W., 1899: *The Bodleian Amra Choluimb Chille*, RC 20, p. 30 ss.
Stokes W., 1902: *On the Deaths of Some Irish Heroes*, RC 23, p. 303 ss.
Stokes W., 1905: *The Colloquy of the Two Sages*, RC 26, p. 4 ss.
Stokes W., Strachan J., 1903: *Thesaurus Palaeohibernicus*, vol. II, Cambridge.
Thieme P., 1938: *Der Fremdling im Ṛgveda*, Leipzig.
Thurneysen R., 1891: *Mittelirische Verslehren*, in *Irische Texte* 3/1.
Thurneysen R., 1921: *Die irische Helden- und Königsage*, Halle a S.
Thurneysen R., 1933: *Nachträge zu «Irisches Recht»*, ZCPh 19, p. 346 ss.
Thurneysen R., 1936: *Cáin lánamna*, in *Studies in Early Irish Law* cit., p. 1 ss.
Thurneysen R., 1936a: *Heirat*, ib., p. 109 ss.
Thurneysen R., 1969: *Scéla mucce Meic Dathó*, ed. R. Th. (rist.), Dublin.
Timpanaro S., 1947: *Il Carmen Priami*, ASNP, p. 194 ss.
Usener H., 1887: *Altgriechischer Versbau, ein Versuch vergleichender Metrik*, Bonn.
Varenne J., 1982: *Cosmogonies védiques*, Milano/Paris.
Vendryes J., 1932: *La poésie de cour en Irlande et en Galles*, Acad. d. Inscr., Paris (= *Choix d'études linguistiques et celtiques*, Paris 1952, p. 209 ss.).
Vendryes J., 1937: *Sur le nombre duel*, CRAI, p. 116 ss., (= *Choix* cit., p. 91 ss.).
Vendryes J., 1955: *Sur un emploi du mot* ainm *«nom» en irlandais*, EC 7, p. 139 ss.
Vey M., 1953: *Le nom de l'«autour» en slave*, BSLP 49, p. 24 ss.
Wackernagel J., 1887: *Zum homerischen Dual*, KZ 23, p. 302 ss. (= *Kleine Schriften* I, Göttingen, p. 538 ss.).
Wackernagel J., 1943: *Indogermanische Dichtersprache*, Philologus 95, p. 1 ss.
Ward D., 1973: *On the Poets and Poetry of the Indo-Europeans*, JIES 1, p. 127 ss.
Watkins C., 1963: *Indo-European Metrics and Archaic Irish Verse*, Celtica 6, p. 194 ss.
Watkins C., 1969: *A Latin-Hittite Etymology*, Lg. 45, p. 235 ss.
Watkins C., 1969a: *Formenlehre*. 1. Teil. *Geschichte der indogermanischen Verbalflexion* (= *Indogermanische Grammatik*, hgg. von J. Kuryłowicz, Band III), Heidelberg.
Watkins C., 1976: *The Etymology of Irish* dúan, Celtica 11, p. 170 ss.
Waktins C., 1978: *'Ανόστεος δν πόδα τένδει*, in Etrennes Lejeune, Paris, p. 231 ss.
Weber A., 1893: *Ueber die Königsweihe, den Rājāstīya*, Abh. Preuss. Akad. Wiss., p. 132 ss.
West M., 1978: *Hesiod, Works and Days*, ed. by M. W., Oxford.
Westphal R., 1860: *Zur vergleichenden Metrik der indogermanischen Völker*, KZ 9, p. 437 ss.
Widengren G., 1965: *Die Religionen Irans*, Stuttgart.
Widengren G., 1969: *Der Feudalismus im alten Iran*, Köln/Opladen.
Wikander S., 1938: *Der arische Männerbund*, Lund.
Williams I., 1944: *Lectures on Early Welsh Poetry*, Dublin.
Williams I., 1960: v. CA.

Williams I., 1972: *Armes Prydein*, ed. by I.W. (English version by R. Bromwich), Dublin.
Zimmer H., 1909/10: *Ueber direkte Handelsverbindungen Westgalliens mit Irland im Altertum und frühen Mittelalter*, Abh. Akad. Wiss. Berlin, 1909 p. 363 ss., 1910, p. 1031 ss.
Zimmer S., 1987: *Indogermanische Sozialstruktur? Zu zwei Thesen Emile Benvenistes*, in *Studien zum indogermanischen Wortschatz*, hgg. von. W. Meid, Innsbruck, p. 315 ss.

INDICE DEGLI AUTORI CITATI*

Allen, F.: 143.
Arnold, E. V.: 146 s., 151.
Arrighetti, G.: 78.
Ashbee, P.: 164.

Bader, F.: 91, 128.
Bartholomae, Ch.: 91.
Bechtel, F.: 153.
Beekes, R.: 149.
Benveniste, E.: 26, 37 s., 70, 155.
Bergin, O.: 78, 84.
Bianchi Bandinelli, R.: 86.
Binchy, D.: 51 s., 69, 72.
Bologna, M. P.: 12, 124.
Buck, C. D.: 150.
Burrow, Th.: 161.

Camera, C.: 159.
Campanile, E.: 16, 18, 34, 38, 40, 47, 52, 59, 61, 64 s., 74, 81, 108, 117 s., 125, 137, 140, 151, 155, 160, 162, 164, 166.
Carmicahel, A.: 71.
Carney, J.: 160, 162.
Chadwick, N.: 129.
Chambers, R.: 66.
Charles-Edwards, T.: 116.

Dandekar, R.: 52.
D'Arbois de Jubainville, H.: 49, 51.
Darmesteter, J.: 12, 14, 29, 55, 69.
Debrunner, A.: 89.
Delbrück, B.: 160.
Delebecque, E.: 18.
De Saussure, F.: 134.
De Vries, J.: 95.
Dillon, M.: 60, 72, 129.
Dobbs, M.: 110.
Duchesne-Guillemin, J.: 22 s.
Dumézil, G.: 29 s., 35, 37 ss., 47, 73, 114, 117.
Durante, M.: 155, 158, 166.

Eis, G.: 71.
Evangelisti, E.: 122.

Fernández-Galiano, M.: 54.
Floyd, E.: 110 s.
Friedrich, J.: 29, 31.
Fromm, H.: 71.
Fugier, H.: 122.

Geldner, K. F.: 30, 76, 131.
Gentili, B.: 110, 167.
Gershevitch, I.: 163.
Gerstein, M.: 30.
Gimbutas, M.: 33, 35 s.
Glotz, G.: 48.
Goetze, A.: 148.
Gonda, J.: 46, 88, 123.
Gusmani, R.: 148.
Gwynn, E.: 20, 22, 43, 57, 61, 64.

Hainsworth, J. B.: 166.
Haudry, J.: 87, 94, 161.
Havers, W.: 159.
Henderson, G.: 22.
Heesterman, J.: 48, 77.
Hennessy, W.: 44.
Herbig, G.: 121.
Heubeck, A.: 134, 137.
Heusler, A.: 104.
Hoffmann, K.: 140.
Horsch, P.: 79.
Hull, V.: 116, 159.
Humbach, H.: 91, 149.

Imparati, F.: 29.
Insler, S.: 91, 124, 138.

Jackson, K.: 81, 164.
Jakobson, R.: 143, 145 s., 153.
Jones, H.: 128.
Jones, Th.: 66, 110.

* a cura di M. P. Bologna.

Kelly, F.: 45.
Kronasser, H.: 12.
Kuhn, A.: 12, 14 s., 70, 122, 142.
Kuryłowicz, J.: 147, 149.

Lang, M.: 111.
Lehmann, W.: 165.
Leist, B.: 114.
Leumann, M.: 157 s.
Lloyd-Jones, J.: 164.
Lüders, H.: 24.

Macalister, R.: 71.
Mac Cana, P.: 49 s., 129.
Maggi, D.: 56 s.
Mayrhofer, M.: 105, 122, 146.
Meillet, A.: 143, 145, 153 s., 165, 168.
Melchert, H.: 148.
Merkelbach, R.: 66, 109.
Meyer, K.: 26, 60 ss., 75, 77 s., 107 s., 164.
Minard, A.: 123.
Monro, D. B.: 54.
Mulchrone, K.: 27, 79.
Müller, F. M.: 35, 142.
Müller, K. O.: 72 s.
Murphy, G.: 110.

Nagy, G.: 112, 165 ss.
Nehring, A.: 114.
Niedermann, M.: 158.

O'Briain, M.: 20.
O'Brien, M.: 16.
O'Rahilly, C.: 22, 69.
O'Rahilly, Th.: 28, 42, 44.
Orlandi, Ch.: 52, 75.

Page, D.: 152 s.
Parry, M.: 165.
Pavese, C.: 53.
Pedersen, H.: 16, 21, 140, 154.
Pictet, A.: 142.
Piggott, St.: 16.
Pirart, E.: 149.
Poccetti, P.: 84.
Pokorny, J.: 43, 94 s.
Porzig, W.: 87, 155.
Pott, A. F.: 142.
Power, M.: 44.
Prosdocimi, A.: 45.
Puhvel, J.: 70.

Raftery, B.: 164.
Renfrew, C.: 33 ss.
Renou, L.: 14, 25 s., 30, 89 s., 94, 133 ss., 160.
Risch, E.: 105.
Rix, H.: 123.

Sani, S.: 13, 52, 75.
Sayers, W.: 16.
Schaeder, H.: 138.
Scherer, A.: 139.
Schlerath, B.: 39, 71.
Schmid, W.: 154.
Schmitt, R.: 12, 56, 74, 87, 93, 105, 138, 155.
Schrader, O.: 114.
Schramm, G.: 67, 104.
Schröder, F.: 43.
Schulze, W.: 101.
Sievers, E.: 146 s.
Sjoestedt-Jonval, M.: 22.
Snell, B.: 166.
Sommer, F.: 157.
Sparreboom, M.: 17.
Stanford, W. B.: 54.
Stokes, W.: 21, 56, 71, 92, 131, 133, 135, 160.
Strachan, J.: 133, 160.

Thieme, P.: 30.
Thurneysen, R.: 20, 28, 51, 64, 110, 115 s.
Timpanaro, S.: 158.

Varenne, J.: 37.
Vendryes, J.: 52, 76, 81, 91, 156, 159.
Vey, M.: 155.

Wackernagel, J.: 93, 104, 158 s.
Ward, D.: 79.
Watkins, C.: 80, 125, 129, 143 s., 148.
Weber, A.: 77.
West, M.: 125.
Westphal, R.: 142 s.
Widengren, G.: 24, 41.
Wikander, S.: 41.
Williams, I.: 56, 69.

Zimmer, H.: 164.
Zimmer, S.: 38.

INDICE DEI PASSI CITATI*

Antico Indiano

Rgveda, 1, 9, 7: 101, 112
" 1, 29, 3: 147 s.
" 1, 40, 4: 111
" 1, 41, 2: 147
" 1, 49, 2: 135
" 1, 81, 3: 161
" 1, 87, 5: 52
" 1, 88, 2: 64
" 1, 88, 5: 64
" 1, 92, 1: 132
" 1, 92, 9: 132
" 1, 113, 7: 133
" 1, 113, 19: 130
" 1, 123, 2: 130
" 1, 124, 3: 133
" 1, 126, 2: 89
" 1, 130, 6: 55
" 1, 132, 6: 62
" 1, 134, 3: 64
" 1, 162, 21: 123
" 1, 164, 2: 138
" 1, 164, 30: 97
" 1, 174, 10: 30
" 1, 185, 1: 14
" 2, 23, 6: 122
" 2, 27, 14: 98
" 2, 31, 5: 161
" 2, 34, 3: 64
" 2, 34, 9: 30
" 2, 34, 11: 64
" 3, 30, 22: 63
" 3, 31, 8: 62
" 3, 39, 2: 52 s.
" 3, 53, 15: 89
" 3, 55, 12: 131
" 4, 3, 6: 60
" 4, 4, 10: 68
" 4, 4, 11: 52 s.
" 4, 26, 4: 155
" 4, 41, 4: 30
" 5, 2, 11: 55
" 5, 40: 138 s.
" 5, 40, 7: 138 s.
" 5, 47, 1: 133 s.
" 5, 57, 1: 64
" 5, 57, 5: 90
" 5, 68: 151 s.
" 5, 73, 10: 55
" 5, 75, 5: 159
" 5, 80, 1: 130 s.
" 5, 80, 2: 130, 135 s.
" 6, 1, 4: 90
" 6, 9, 1: 139
" 6, 21, 12: 62, 123
" 6, 27: 66
" 6, 32, 3: 62
" 6, 45, 14: 60
" 6, 48, 12: 89
" 6, 62, 5: 161
" 6, 75, 16: 68
" 7, 1, 24: 88 s.
" 7, 31, 6: 62
" 7, 75, 5: 134
" 7, 80, 1: 132
" 7, 81, 6: 89
" 7, 88, 3: 159
" 8, 1, 34: 126
" 8, 2, 15: 148
" 8, 6, 10: 53
" 8, 6, 22: 57
" 8, 7, 7: 64
" 8, 16, 10: 25
" 8, 24, 17: 17
" 8, 35, 16: 37
" 8, 46, 13: 62
" 8, 48, 7: 158

*. a cura di M. P. Bologna.

" 8, 70, 7: 93
" 9, 5, 6: 130
" 9, 9, 9: 102
" 9, 79, 3: 29
" 9, 96, 16: 13
" 9, 106, 5: 123
" 10, 11, 9: 161
" 10, 14, 15: 123
" 10, 18, 4: 94
" 10, 18, 9: 101
" 10, 36, 1: 130
" 10, 39, 14: 55
" 10, 43, 4: 25
" 10, 54, 4: 13
" 10, 55, 2: 13
" 10, 63, 2: 14
" 10, 87, 21: 68
" 10, 90, 12: 37
" 10, 105, 7: 64
" 10, 111, 3: 123
" 10, 138, 3: 138
" 10, 152, 1: 60
" 10, 161: 76
" 10, 161, 2: 88, 94
" 10, 170, 2: 25

Atharvaveda, 3, 11, 2: 75
" 3, 11, 7: 75
" 4, 12: 70
" 8, 8, 23: 15
" 13, 4, 2, 9: 162
" 17, 1, 18: 162
" 18, 2, 27: 101

Horsch 1966 (v. Bibliografia), nr. 101, 105, 108: 79

Mahābhārata, 1, 1, 10 s.: 80
" 1, 175, 16: 80

Manu, 3, 24 ss.: 119
" 3, 27 ss.: 115
" 9, 214: 72

Avestico

Yasna, 9, 18: 29
" 28, 3: 56
" 31,9: 124
" 43, 8: 56
" 44, 3d: 149
" 44, 18 s.: 82
" 45, 10: 91
" 46, 3: 138
" 50, 10: 138
" 51, 9: 161
" 51, 12: 82
" 53, 3: 66

Yašt, 3, 6: 70
" 10, 132: 161 s.
" 10, 136: 138
" 15: 64
" 18: 25
" 19, 9: 24
" 19, 35: 26

Vidēvdāt, 7, 44: 70
" 18, 38: 29

Greco

Miceneo

PY, Ta 707 e 708: 161

Greco alfabetico

Aeschylus, *Ag.* 5 ss.: 88; *Eum.* 12 ss.: 124; *Pers.* 704 e 969: 107
Alcaeus, 162 P.: 127
Alcman, 1 P.: 152
Anacreon, 322 P.: 153
Anthologia Palatina, 9, 438, 1 s.: 126 s.
Aristoteles, *GA* 767a, 2: 88; *HA* 582b, 2: 88, 542a, 32: 127; *Poet.* 1457b, 32: 127
Bacchylides, *Ep.* 13, 65: 89
Corinna, 5 P.: 152 s.
Diodorus, 2, 25: 118
Empedocles, 2, 12, D. e 23, 8 D.: 93
Epigramma di Maratona (ed. Lang): 111
Euripides, *HF* 426 ss.: 98; *Iph. Aul.* 567: 89
Herodotus, 1, 24: 78; 9, 93: 137
Hesiodus, *Fr.* 357: 57; *Op.* 156 ss. e 167

ss.: 96, 212: 155, 225: 46, 493 ss.: 128, 518 ss.: 126, 524 s.: 125, 582 ss.: 127; *Sc.* 54: 63, *Th.* 22 ss.: 53, 378 ss.: 131 s., 984: 134
Homerus, A 584: 166; B 383 e 764: 167; Γ 39: 162, 212: 56, 406: 124; E 309: 128, 329: 167; Z 152 ss.: 66 e 108, H 136 ss.: 163; K 212: 101 s., Λ 699: 167; M 127 ss.: 61, 335 s.: 159; N 46: 158, 62: 155, 174: 166, 330: 24 e 61, 446 ss.: 109, 448 ss.: 66; Ξ 110 ss.: 108 s., 113 ss.: 66; O 623 ss.: 62; Π 380: 19, 473: 128; P 464: 159, 565: 62, 612: 166; Σ 154: 24 e 61 s., 202 ss.: 23 s., 238: 159; T 364 ss.: 24 e 62; Ψ 663: 166; α 4 ss.: 136; γ 204: 101, 265 ss.: 82, 266 ss.: 80; δ 561 ss.: 96; η167: 159; ϑ 43 ss.: 58, 72 ss.: 60, 250 ss.: 55, 479 ss.: 81 s.; ι 372: 128; λ 42: 98, 42 ss. e 59: 97, 69: 98, 154: 97, 181 ss.: 88, 207 e 218 ss.: 97, 222: 98, 387 ss. e 488 ss.: 97; μ 264 ss.: 136, 298 ss.: 137, 377 ss.: 137; ν 269: 154; ϱ 381 ss.: 54 s.; τ 109 ss.: 45 s., 260: 162, 306 s.: 88, 455 ss.: 70; χ 227: 107, 344 ss: 53 s., 350 ss.: 58; ψ 241 ss.: 135; ω 93 s.: 90
Hymni Homerici, *h.Ap.* 410 s.: 137; 31,7 ss.: 138
Ibycus, 263 P.: 111
Lyrica Graeca Selecta (ed. Page), 433: 150; 434: 148
Novum Testamentum, *A. Ap.* 1,15: 92
Pausanias, 10, 5, 8: 56
Pindarus, *Fr.* 162 N.: 56; *Isth.* 5,17: 159; *Nem.* 3,4s.: 56; *Pyth.* 2,52: 89, 3, 47ss.: 69, 3,113: 56; *sch. ad Nem.* 2,1: 53
Sappho, 191 P.: 153, 211 P.: 97 s., 218 P.: 153, 245 P.: 150 e 152
Simonides, 121,1 D.: 89
Sophocles, *Tr.* 547 s.: 88
Strabo, 15, 3, 17: 128
Theognis, 243 s.: 98, 245 s.: 89
Tyrtaeus, 7 D.: 102 s., 9 D.: 103, 450 P.: 104
Zenobius, 4,33: 100

Antico irlandese (e scozzese)

Amra Choluimb Chille (ed. Stokes), 52: 56, 266: 160, 274: 92
The Annals of Loch Cé (ed. Hennessy), 554: 44
Audacht Morainn (ed. Kelly): 45
Bergin 1970 (v. Bibliografia), nr. 14: 78, nr. 28 e nr. 37: 84
Betha Brigte (ed. Stokes), 56: 131
Bethu Phátraic (ed. Mulchrone), 115: 79, 198: 27
Binchy 1978 (v. Bibliografia), 528 s.: 51 s.
Cáin lánamna (ed. Thurneysen), nr. 1 ss.: 115 s.
Campanile 1988 (v. Bibliografia), nr. 1: 160, nr. 4: 59, nr. 5: 160, nr. 6: 65, nr. 7: 64 e 65, nr. 8: 160, nr. 11: 61 e 81, nr. 16: 160
Carmina Gadelica (ed. Carmichael), II, 18 s. e 20 s.: 71
Cath Maige Turedh (ed. Stokes), 66: 71
CIIC 193: 92, 204: 91
Cnucha cnoc os cionn Life (ed. Power), str. 30: 44
Contr. C, 366 ss.: 27; L, 223: 20
Dillon 1936 (v. Bibliografia), 151: 72
Fianagecht (ed. Meyer), 42: 107, 94: 26
Laws, 4,290,6: 28, 5,202,5: 27
Lebor Gabála Érenn (ed. Macalister), IV, 113: 71
LU, 8210: 48
The Metrical Dindshenchas (ed. Gwynn), III, 338: 57, 364: 64; 460,1ss. e 462,33s.: 20 s.; IV, 9: 61, 142: 43
Meyer 1912 (v. Bibliografia), str. 11: 164
Meyer 1913 (v. Bibliografia), 14: 61, 18: 63, 25: 61 e 107, 51: 65, 59 s.: 108
Meyer 1916 (v. Bibliografia), 19: 75 e 94, 21 ss.: 77
Meyer 1919 (v. Bibliografia), nr. 10: 62, nr. 11: 62 s., nr. 13 e nr. 15: 60, nr. 17: 63, nr. 21: 64, nr. 22: 62, nr. 23: 60, nr. 29: 62, nr. 33: 63, nr. 34: 62, nr. 38: 164, nr. 39: 60, nr. 40: 78, nr. 43: 62, nr. 47: 63, nr. 58: 61 e 63
Murphy 1956 (v. Bibliografia), xvi: 110
Pokorny 1928 (v. Bibliografia): 93 s. e 95
Rawl., 147b, 41: 64, B 502: 65
Scéla mucce Meic Dathó (ed. Thurneysen), § 15: 64
Serglige Con Culainn (ed. Dillon): 60
Stokes 1862 (v. Bibliografia), 8: 133 e 135
Stokes 1877 (v. Bibliografia), 56 e 82: 132 s.
Stokes 1905 (v. Bibliografia), 28: 21
Stokes-Strachan 1903 (v. Bibliografia), 290: 160, 329: 133
Táin bó Cúalnge (ed. O'Rahilly), r. 234 ss.: 22, r. 280 s.: 69, r. 2289 s.: 21 s., r. 3085: 60
Thurneysen 1891 (v. Bibliografia), II, 121: 64 e 110
Tromdam Guaire: 156

Gallese

Armes Prydein (ed. Williams), 183 ss.: 69
Canu Aneirin (ed. Williams), 77: 61, 185 e 236 ss.: 64, 246 ss.: 61, 316 s.: 63, 376 ss.: 61, 417: 102, 418: 62, 740: 62, 765: 60, 785: 61, 793: 64, 904: 61, 978 ss. e 1044: 63, 1101 ss.: 76, 1204: 63, 1213 ss.: 62, 1219 ss.: 63
Canu Taliesin (ed. Williams), 3, 16: 63
Nau Kynywedi Teithiauc (ed. Charles-Edwards), 1 ss.: 116

Ittito

KBo, III 40 Rs 12 ss.: 148
Leggi, § 37: 29

Latino

Caesar, *BG* 5,16: 17 e 28, 5,19: 16, 6,14: 49 ss.
Carmen Priami: 158
Catullus, 93: 40
Cicero, *De Or.* 2,12,52: 84, 2,86: 58
Ennius, *Trag.* 273 ss.: 86
Giraldus Cambrensis, *Top. Hib.* 3,25: 42
ILLRP, 505: 157, 803,20s.: 100, 1076: 69, 1271: 117, 1271a: 118
Livius, 1,9: 120, 1,9ss.: 117, 1,11ss.: 47, 1,13,2: 118, 1,21: 44
Livius Andronicus, 1 e 12: 157, 14: 158, 21 e 23: 157, 26,2: 158
Lucanus, *Phars.* 1,447 s.: 67
Lucilius, ap. Non. 8,31: 90 s.
Naevius, 19,3 e 20: 157, 29: 158
Nonius, 87,32: 91
Ovidius, *F.* 5,419: 100
Panegyrici Latini, 8,9,3: 31
Paulus ex Festo, 473,6: 121
Plautus, *Bacch.* 883: 157; *Ps.* 1191: 40; *Trin.* 797: 56
Plinius, 22,1,2: 28, 33,2: 100
Quintilianus, 11,2,11: 58
RIB, 1053, 1131, 2091: 130
Sidonius Apollinaris, *Ep.* 6,4: 31
Tacitus, *Hist.* 2,61: 48
Varro, *L.L.* 5,83: 121; *R.R.* 1,2,27: 86; ap. Non. 77: 85
Vergilius, *Aen.* 2,268 ss.: 99, 2,679 ss. e 689 ss.: 23, 4,166 e 168: 119, 6,494 ss.: 99, 7,71ss.: 23, 9,236: 56, 10,317 ss.: 163

Umbro

Poccetti 7: 84

Antico nordico

Edda, Akv. 25: 63; Fm. 36: 61; Ghv. 8: 63; Hdl. 8: 108; HH II, 42 ss.: 98 s.; HHv. 6: 61, 14: 63, 53: 62; Sd. 5: 61

Antico inglese

Cynewulf, *El.* 1238: 56
Widsith: 162

Antico alto tedesco

Secondo incantamento di Merseburgo: 70 s.

Latino-germanico

Lex Ripuaria, 85,2: 30
Lex Salica, 55,4: 30

INDICE DEGLI ARGOMENTI*

adhvaryu-: 123 ss.
agricoltura: 33 s.
anacronismi: v. arcaismi materiali
annalistica: 84
ἀνόστεος: 125 ss.
arcaicità: 22
arcaismi: 156 ss.
--- materiali: 162 ss.
--- sintattici: 160 s.
archeologia: 32 ss., 164
arconte basileus: 48
aśvamedha-: v. intronazione
attività militare: 41
Aurora: 130 ss.
--- e poesia: 133 s.
bardi: 49
base libera: v. metrica
Brigitta: 71, 129 ss.
cadenza: v. metrica
carro da guerra: 15 ss.
caste: 37 ss., 49, 70, 120 s.
cataloghi: v. genealogie
Celeres: v. attività militare
cesura: v. metrica
colori, simbologia dei: 40, 64
comparazione
--- lessicale: 15, 18 s., 139 ss.
--- testuale: 15, 19 s., 71, 95, 107, 113, 129, 169
--- di metri: 142 ss.
cú glas: v. 'straniero'
cultura materiale: 32 ss.
diritto: 84, v. anche: poeta
druidi: 49 ss.
duale ellittico: 158 s.
**Dyēus*: 35
economia: 33 s.
enigmi: v. metafore a enigma
epitesi: 59 ss., 107, 155, 164 ss.
--- e nome proprio: 131
eroismo: 102 ss.
evocatio: 40
formule: 165 ss.
--- giuridiche: 71 s.
--- magiche: 70 s., 94, 135
--- onomastiche: 91 s.
fosterage: 45
genealogie: 64 ss., 107 ss.
generi letterari: 107
gloria: 87 ss.
haruspices: 84
hieròs gámos: v. intronazione
ideologia: 32 s.
--- tripartita: 11, 38 ss., 70, 73 s., 120
immortalità: 92 s.
intellettuale: v. poeta
intronazione, riti di: 42 ss.
iperricostruzione: 41
isosillabismo: v. metrica
iudex: v. diritto
kenningar: 68
laringali: 147
legge di Sievers: 147 s.
lessicalismo: 35, 74
lingua poetica: 11, 154 ss.
luce dell'eroe: 20 ss.
magia: 74 ss.
Männerbünde: v. attività militare
matrimonio: 114 ss., 128
meddix: v. diritto
medicina: 69 ss., 135
Μέμνων: 134
metafore: 61 ss., 155, 165
--- a enigma: 127
metrica: 142 ss., 165 ss.
migrazioni: 33 s., 72
mitologia comparata: 142
'moglie': 139 s.
monarchia romana: 73 s.
nome: 12 ss., 89 ss.
'notte': 154 s.
oltretomba: 94 ss.

*. a cura di M. P. Bologna.

onomastica: v. nome
--- e formulario poetico: 104 ss.
ordo verborum: 159 s., 165
paterfamilias: 86
pathikrt-: 122 ss.
patronimico: 66
poesia: 142 ss.
--- come attività artigianale: 55 ss.
--- come prodotto di insegnamento: 51 ss.
--- e committenza: 57
--- eulogistica: 59 ss., 85 s., 110
--- satirica: 79
poeta: 49 ss.
--- come guaritore: 69 ss.
--- come professionista itinerante: 57 s., 79 s.
--- come profeta: 68 s., 84
  crisi della figura tradizionale del p.: 82 ss.
  carattere globale del p. celtico: 51
--- di corte: 80 s.
  formazione del p.: 51 ss.
  funzione giudiziaria del p.: 51 s., 71 s.
  funzione di intrattenimento del p.: 58
  funzione politica del p.: 66 ss.
  funzione sacerdotale del p.: 74
  funzione storiografica del p.: 72 ss., 84
  retribuzione del p.: 77 ss.
  sacralità del p.: 81 s.
  specializzazioni del p.: 82
pontifex: 121 ss.
preghiera: 14, 74, 94, 134
profeta: v. poeta
pseudoarcaismi: 156, 158, 160
quantitative restoration: 152
re: 14 s., 34 s., 42 ss.
  autenticità del re: 45 s.
  sacralità del re: 47 ss.
religione: 35, 93 ss.
rex sacrificulus: 47
Romolo: 73 s.
sede originaria degli IE.: 33 s.
società: 37 ss., 68, 112 s.
Sole: 136 ss.
straniero: 27 ss.
syllabic restoration: 149
tmesi: 160
torques: 164 s.
uccelli sacri: 26 s.
vargus: v. straniero
vati: 49, 86
x̌arnah: v. luce dell'eroe
Zaratustra: 82

IMPRESSO NELLE OFFICINE DI AGNANO PISANO DELLA
GIARDINI EDITORI E STAMPATORI IN PISA

★

Luglio 1990